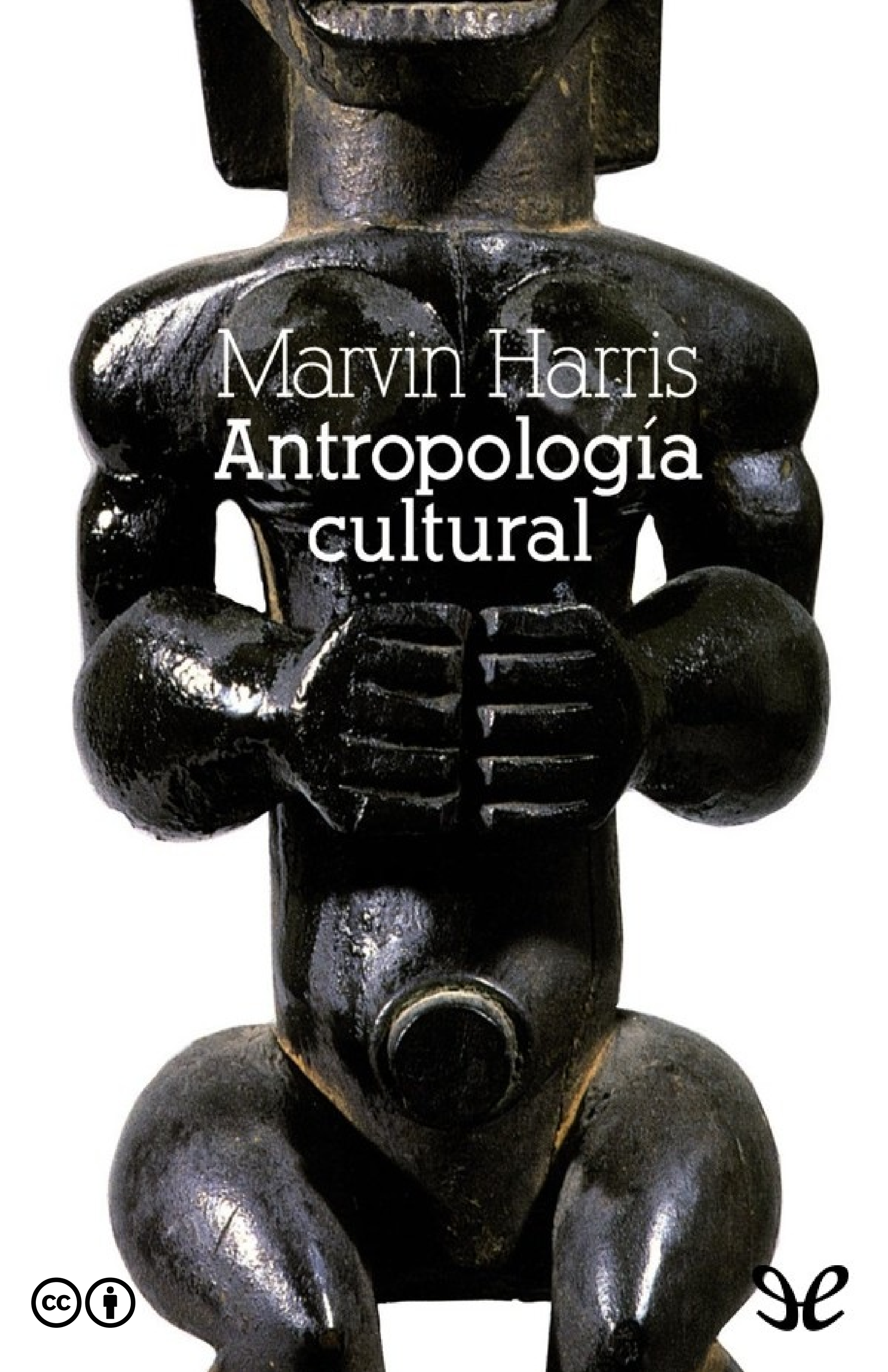

Marvin Harris
Antropología
cultural

Antropología cultural proporciona una perspectiva global y comparativa que nos ayuda a entender el origen y el porvenir del mundo moderno. Tocando desde los fundamentos biológicos y evolucionistas de la cultura hasta los aspectos infraestructurales, estructurales y superestructurales de los sistemas socioculturales, Marvin Harris explica por qué las costumbres y creencias difieren de una sociedad a otra y por qué, a pesar de todas las diferencias, existen enormes semejanzas en la forma en que viven los seres humanos, aun estando en las más distantes partes del globo.



Marvin Harris

Antropología cultural

ePub r1.0

diegoan 06.04.14

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Cultural Anthropology*
Marvin Harris, 1983
Traducción: Vicente Bordoy y Francisco Revuelta
Diseño de portada: Alianza Editorial
Editor digital: diegoan
ePub base r1.0
Edición digital: ePubLibre, 2014
Conversión: FS, 2020








Para el profesor

Esta segunda edición de Antropología cultural es un libro revisado profundamente. Lo he intentado hacer lo más actual, coherente y legible. Para mejorar su continuidad y organización, he añadido dos nuevos capítulos: Producción (Cap. 4) y Reproducción (Cap. 5). Los temas tratados van explícita y lógicamente desde los fundamentos biológicos y evolucionistas de la cultura hasta los aspectos infraestructurales, estructurales y superestructurales de los sistemas socioculturales. Al estudiante se le explica el porqué de este orden de presentación y se le muestra cómo los temas tratados en la primera parte del libro se relacionan con los que se tratan más adelante.

Siguiendo algunas sugerencias hechas por los críticos, también he añadido un capítulo de lingüística antropológica (Cap. 3). A pesar de que algunos profesores no tengan tiempo de usar este capítulo en su totalidad, el material queda así disponible en caso de que se necesite.

Además de los nuevos capítulos, esta edición ofrece un cierto número de temas que son completamente nuevos o están sustancialmente puestos al día y mejorados. Estos temas nuevos o revisados son:

Chimpancés enseñan a chimpancés a firmar: sección revisada.

Creacionismo científico: sección nueva.

Teoría de la optimización del forrajeo: sección nueva basada en los últimos estudios. Pruebas empíricas sobre la «ley» de Leslie White acerca de la evolución: sección nueva.

nueva.

Kula revisado: sección basada en los últimos estudios.

División del trabajo: sección nueva.

Pautas de trabajo: sección nueva basada en los últimos estudios sobre dedicación temporal.

El dinero de la isla Rossel: sección revisada basada en los últimos estudios.

¿Por qué la guerra?: sección nueva.

El origen de los estados: sección nueva basada en los últimos estudios.

Canibalismo azteca: sección revisada basada en los últimos estudios.

Homosexualidad: sección revisada) incorpora la última información procedente de Nueva Guinea.

Proyecto agroforestal haitiano: sección nueva basada en una historia práctica con éxito.

La segunda revolución verde de México: sección nueva sobre un problema práctico.

La concentración de la riqueza: sección revisada basada en los últimos estudios.

La familia hiperindustrial y los roles sexuales: sección nueva que incorpora la última información sobre el matrimonio, fertilidad, divorcio, estructura familiar, y la sexualidad en los Estados Unidos.

Una teoría sobre el cambio cultural en los Estados Unidos: sección nueva con una versión revisada de las relaciones entre la feminización del contingente laboral y el aumento del servicio y la economía de la información.

Otro cambio importante es el uso de cuadros, que

rompen secciones muy largas, proporcionan definiciones, sugieren lecturas opcionales o subrayan importantes acotaciones. Los nuevos cuadros incluyen:

«Un cuadro antropológico» (campos y especialidades antropológicas).

«Las huellas del río Paluxy» (extracto de un folleto de la American Anthropological Association).

«Una explicación intuitiva de la teoría de la optimización del forrajeo».

«Gasto energético que supone el empaquetado y procesado de alimentos industriales».

«Agresión y guerra» (tomado de un texto de Brian Ferguson).

«Dos tipos de retroalimentación» (positiva y negativa).

«Las tres almas del jívaro» (adaptado de un texto de Michael Harner).

«Cómo Ikanancowi llegó a ser chamán» (tomado de un texto de Charles Wagley).

«Cura mediante el vómito» (tomado de un texto de Charles Wagley).

«El Intichiuma de las larvas» (ceremonia arunta clásica).

«La circuncisión ndembu» (adaptado de un texto de Victor Turner).

«El calendario azteca».

«El simbolismo sexual en Bangladesh» (adaptado de un texto de Shirley Lindenbanm).

«Sin holismo: un fiasco andino» (caso práctico).

«Haciéndose con el “demonio” existente detrás de la deforestación» (tomado de un texto de Gerald Murray).

«Abundancia de alimentos para algunos, escasez para las masas» (tomado de un texto de Billie DeWalt).

«Producto interior bruto de Estados Unidos en 1984».

«Las mujeres y la condición femenina en Estados Unidos» (encuesta del New York Times).

Espero que esta edición avance más que la anterior en lo que se refiere a eliminar los vestigios de los prejuicios teóricos masculinos a la hora de presentar los hechos etnográficos y la teoría antropológica. Se intenta ser más sensible a la necesidad de puntos de vista específicos de género, así como específicos de clase y casta, que en cualquier otro libro introductorio. Lo que es más, ningún otro libro de texto introductorio dedica tanta atención a los problemas de jerarquía y estratificación, cuya comprensión es uno de los objetivos primordiales de la investigación antropológica. Debido a la separación cada vez mayor de los estratos sociales y a la enorme indiferencia hacia la situación de los miembros menos afortunados de nuestras especies en peligro, los libros de texto introductorios, más que nunca, tienen una obligación especial de «decir las cosas como son».

Finalmente, me gustaría aprovechar esta oportunidad para dar las gracias a Alan McClare y a Joan Gregory, de Harper & Row, y a Susan Joseph por su gran esfuerzo para hacer de esta edición algo de lo que tanto el autor como el editor se sienten orgullosos. También me gustaría dar las gracias a David Price por su ayuda a la hora de poner al día el material bibliográfico, a Phyllis Durell por las transcripciones, y a Madeline Harris por hacer todas las tareas que nadie hubiera hecho.

Para el alumno

Antropología cultural te proporciona a ti, alumno, una perspectiva global y comparativa para entender el origen y el porvenir del mundo moderno. En las páginas siguientes comprenderás cosas, especialmente sobre las costumbres y creencias de gentes que viven hoy día o que han vivido en el pasado reciente —gentes que viven en las grandes ciudades y son ciudadanos de las superpotencias, así como gentes que viven en pequeños grupos en el desierto y en aldeas remotas de la jungla.

Te vas a encontrar con una sorprendente variedad de costumbres y creencias. Algunas te divertirán; otras te pueden sorprender. Sin embargo, no he escrito este libro para competir con el de Ripley Believe It Or Not. Delante de nosotros tenemos una tarea mucho más seria. Mi objetivo es explicar —teniendo en cuenta los hechos conocidos hasta el momento y según las últimas teorías científicas— por qué las costumbres y las creencias difieren de una sociedad a otra, y por qué, a pesar de todas las diferencias, existen enormes semejanzas en la: forma en que los seres humanos viven aun estando en las más distantes partes del globo.

He hecho todo lo posible para que este libro sea fácil de leer. Sin embargo, el ámbito de la antropología cultural es enorme y complejo. Si vamos a dar explicaciones serias con categoría intelectual, no podemos prescindir de una cierta concentración mental. Y no voy a pedir perdón por ello.

Pienso que te va a ser útil leer este libro. Te va a explicar de que se trata todo lo referente a antropología cultural y, lo que es mas importante, te va a explicar tus propias costumbres y creencias: cómo se originaron, por qué se

mantienen y por que están cambiando. En otras palabras, te va a dar información sobre quién eres tú y por qué tú y tus familiares, amigos y conciudadanos pensáis y actuáis de cierta forma y no de otra. Aunque he trabajado duro para que esta edición sea legible e informativa, por supuesto que aún se puede mejorar.

Si tienes algunas sugerencias sobre Cómo mejorarlo, mándamelas a Harper & Row y trataré de incorporarlas en ediciones futuras.

Marvin Harris

1. La antropología y el estudio de la cultura

En este capítulo se explica qué es la antropología, a qué se dedican los antropólogos y para qué sirve la antropología. También se da una definición de cultura y se establecen ciertas características generales de las culturas que en adelante serán empleadas para explicar diferencias y semejanzas culturales.

La antropología es el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos y de sus estilos de vida. Dada la amplitud y complejidad del tema, las diferentes ramas de la antropología se centran en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana. Algunos antropólogos estudian la evolución de nuestra especie, denominada científicamente Homo sapiens, a partir de especies más antiguas. Otros investigan cómo el Homo sapiens ha llegado a poseer la facultad, exclusivamente humana, para el lenguaje, el desarrollo y diversificación de los lenguajes y los modos en que las lenguas modernas satisfacen las necesidades de la comunicación humana. Otros, por último, se ocupan de las tradiciones aprendidas de pensamiento y conducta que denominamos culturas, investigando cómo surgieron y se diferenciaron las culturas antiguas, y cómo y por qué cambian o permanecen iguales las culturas modernas.

Dentro de los departamentos de antropología de las principales universidades de los Estados Unidos las diferentes

perspectivas de la antropología suelen estar representadas por cuatro campos de estudio: antropología cultural (a veces llamada antropología social), arqueología, lingüística antropológica y antropología física (Fried, 1972; Goldschmidt, 1979[1]). Las distintas ramas de las principales áreas se describen en el Cuadro 1.1.

Cuadro 1.1

Un cuadro antropológico

Frecuentemente, los antropólogos se identifican con una o más ramas especializadas pertenecientes a los cuatro campos más importantes. Lo que sigue es solamente una lista parcial.

ANTROPOLOGÍA CULTURAL

- *Antropología aplicada*. Estudia y hace propuestas para solucionar problemas prácticos y evaluar resultados.
- *Antropología médica*. Estudia los factores biológicos y culturales en la salud y en la enfermedad y el tratamiento del enfermo.
- *Antropología urbana*. Estudia la vida en la ciudad.
- *Antropología del desarrollo*. Estudia las causas del subdesarrollo y del desarrollo entre las naciones menos desarrolladas.

ARQUEOLOGÍA

- *Arqueología histórica*. Estudia las culturas del pasado reciente por medio de una combinación de material escrito archivado y excavaciones

arqueológicas.

- *Arqueología industrial*. Usa técnicas de la arqueología histórica para centrarse en factorías e instalaciones industriales.
- *Arqueología contractual*. Lleva a cabo encuestas arqueológicas para la defensa del medio ambiente y la protección de lugares históricos.

LINGÜÍSTICA ANTROPOLÓGICA

- *Lingüística histórica*. Reconstruye los orígenes de lenguas específicas y de las familias de lenguas.
- *Lingüística descriptiva*. Estudia la sintaxis y la gramática de las lenguas.
- *Sociolingüística*. Estudia el uso actual de la lengua en la comunicación cotidiana.

ANTROPOLOGÍA FÍSICA (BIOLÓGICA)

- *Primatología*. Estudia la vida social y biológica de los monos, grandes monos y otros primates.
- *Paleontología humana*. Busca y estudia restos fósiles de primitivas especies humanas.
- *Antropología forense*. Identifica a las víctimas de asesinatos y accidentes.
- *Genética de la población*. Estudia las diferencias hereditarias en las poblaciones humanas.

La *antropología cultural* se ocupa de la descripción y

análisis de las culturas —las tradiciones socialmente aprendidas— del pasado y del presente. Tiene una subdisciplina, la *etnografía*, que se consagra a la descripción sistemática de culturas contemporáneas. La comparación de culturas proporciona la base para hipótesis y teorías sobre las causas de los estilos humanos de vida. Aunque este libro se centra fundamentalmente en los hallazgos de los antropólogos culturales, los hallazgos de las otras clases de antropólogos son esenciales para muchos de los temas que se tratarán.

La *arqueología* añade una dimensión crucial a esta empresa. Desenterrando los vestigios de culturas de épocas pasadas, los arqueólogos pueden estudiar amplias secuencias de la evolución social y cultural bajo diversas condiciones naturales y culturales. Su aportación a la comprensión de las características actuales de la existencia humana y al contraste de las teorías de la causación histórica es imprescindible.

La *lingüística antropológica* aporta otra perspectiva crucial: el estudio de la gran diversidad de lenguas habladas por los seres humanos. Los lingüistas de orientación antropológica intentan reconstruir la historia de estas lenguas y de familias lingüísticas enteras. Se interesan por la forma en que el lenguaje influye y es influido por otros aspectos de la vida humana, por la relación entre la evolución del lenguaje y la evolución del *Homo sapiens*, así como por la relación entre la evolución de las lenguas y la evolución de las diferentes culturas.

La *antropología física* fundamenta los demás campos de la antropología en nuestro origen animal y nuestra naturaleza biológicamente determinada. Los antropólogos físicos tratan de reconstruir el curso de la evolución humana mediante el

estudio de los restos fósiles. Asimismo intentan describir la distribución de las variaciones hereditarias entre las poblaciones contemporáneas, y deslindar y medir las aportaciones relativas de la herencia, la cultura y el medio ambiente a la vida humana.

¿Por qué la antropología?

Muchas otras disciplinas, además de la antropología, se ocupan del estudio de los seres humanos. Nuestra naturaleza animal es objeto de intensa investigación por parte de biólogos, genetistas y fisiólogos. Sólo en la medicina, centenares de especialistas investigan el cuerpo humano, y los psiquiatras y psicólogos buscan juntos la esencia de la mente y el alma humanas. Muchas otras disciplinas —entre ellas la sociología, la geografía humana, la psicología social, la historia, la ciencia política, la economía, la lingüística, la teología, la filosofía, la musicología, el arte, la literatura y la arquitectura— se ocupan de nuestro comportamiento cultural, intelectual y estético. Están, además, los llamados «especialistas en áreas», que estudian las lenguas y estilos de vida de determinados pueblos, naciones y regiones: «latinoamericanistas», «indianistas», «sinólogos», etc. ¿Cuál es entonces el rasgo distintivo de la antropología?

Lo que diferencia nuestra disciplina de las otras es su carácter global y comparativo. Otras disciplinas abordan únicamente un segmento concreto de la experiencia humana o una época o fase concretas de nuestro desarrollo cultural y biológico. Los hallazgos de la antropología, en cambio, no se basan jamás en el estudio de una sola población, raza, tribu, clase, nación, tiempo o lugar. Los antropólogos insisten, ante todo, en la necesidad de contrastar las conclusiones extraídas

del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos procedentes de otros grupos o civilizaciones. De esta manera, la importancia de la antropología trasciende los intereses de cualquier tribu, raza, nación o cultura concretas. Desde la perspectiva antropológica, todos los pueblos y culturas revisten el mismo interés como objetos de estudio. Por ello, la antropología se opone al punto de vista de los que creen ser los únicos representantes del género humano, estar en el pináculo del progreso o haber sido elegidos por Dios o la Historia para moldear el mundo a su imagen y semejanza.

Para el antropólogo, el único modo de alcanzar un conocimiento profundo de la humanidad consiste en estudiar tanto las tierras lejanas como las próximas, tanto las épocas remotas como las actuales. Y adoptando esta visión amplia de la experiencia humana, quizá logremos arrancarnos las anteojeras que nos imponen nuestros propios estilos de vida para vernos a nosotros mismos como realmente somos.

Debido a su perspectiva biológica, arqueológica, lingüística, cultural, comparativa y global, la antropología tiene la clave de muchas cuestiones fundamentales. Los antropólogos han realizado importantes aportaciones a la comprensión del significado de la herencia animal de la humanidad y, por tanto, a la definición de lo que es característicamente humano en la naturaleza humana. La estrategia antropológica reúne en sí los elementos necesarios para analizar el significado de los factores raciales en la evolución de las culturas y en los avalares de la vida contemporánea. También posee la clave para comprender los orígenes de la desigualdad social en forma de racismo, sexismo, explotación, pobreza y subdesarrollo internacional.

¿Por qué estudiar antropología?

La mayor parte de los antropólogos pasan su vida enseñando en universidades y colegios, y realizando investigaciones de índole universitaria. Pero cada vez más antropólogos encuentran empleo en puestos no académicos. Los museos, especialmente los de historia natural, arqueológicos y etnológicos han confiado durante largo tiempo en la experiencia de los antropólogos. En los últimos años los antropólogos han tenido una buena acogida en una gran variedad de puestos públicos y privados: en el sector público, en órganos gubernamentales relacionados con el bienestar, el abuso de drogas, la salud mental, el impacto del medio ambiente, la vivienda, la educación, la ayuda exterior y el desarrollo agrícola; y en el sector privado, como asesores de relaciones personales y étnicas y como asesores de dirección en empresas multinacionales; así como miembros de la plantilla de hospitales y fundaciones.

Teniendo en cuenta la importancia creciente de estos puestos no académicos como fuente de empleo para los antropólogos, muchos departamentos de antropología de universidades han iniciado o ampliado programas de *antropología aplicada* (véase Cap. 15. *Antropología aplicada*). Estos programas constituyen un suplemento a los estudios antropológicos tradicionales, con preparación en estadística, lenguajes de programación y otros conocimientos adecuados

para solucionar problemas prácticos en las relaciones humanas bajo una amplia variedad de condiciones naturales y culturales.

A pesar de la ampliación de oportunidades en campos aplicados, el estudio de la antropología continúa siendo de gran valor no sólo por las oportunidades de empleo que presenta, sino por su contribución a la comprensión básica de las variaciones y relaciones humanas. De la misma forma que la mayoría de los estudiantes de matemáticas no llegan a ser matemáticos, la mayoría de los estudiantes de antropología no llegan a convertirse en antropólogos. La antropología juega un papel tan básico como el de las matemáticas en los campos de las relaciones humanas, como el derecho, la medicina, el cuidado de los niños, la educación, el gobierno, la psicología, la economía y la administración de empresas. Sólo siendo sensible y aprendiendo a enfrentarse a las dimensiones culturales de la existencia humana cabe esperar ser efectivo en cualquiera de estos campos.

En palabras de Frederica de Laguna, «la antropología es la única disciplina que ofrece un esquema conceptual para el contexto global de la experiencia humana… Es como una carretilla sobre la que pueden acomodarse los diversos temas de una educación liberal, y mediante la distribución de la carga, hacerla más manejable y fácil de llevar». (1968:475).

La definición de cultura

Cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta). Esta definición sigue el precedente sentado por sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general.

La cultura… en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos (1871:1).

Algunos antropólogos, empero, restringen el significado de «cultura» exclusivamente a las reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Estiman que estas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y consideran las acciones como fenómenos de índole «social» más que «cultural». Esta es la distinción que algunos antropólogos tratan de establecer cuando diferencian la antropología social de la cultural (Goodenough, 1970). Ninguna confusión puede derivarse de la definición más inclusiva, siempre que se tenga el cuidado de indicar si se está hablando de las ideas y sentimientos culturalmente determinados pertenecientes a la vida mental de la gente, de las actividades culturalmente determinadas

que realizan con sus cuerpos, o de ambas cosas.

Hay otro tipo de distinción entre «social» y «cultural» también bastante frecuente. Algunos sociólogos y antropólogos emplean el término «social» para designar la relación entre los distintos grupos de una sociedad. Para estos científicos sociales, la «cultura» se refiere a los estilos de vida de los miembros de una sociedad, pero no a la estructura grupal de esta. Con arreglo al uso que seguiremos en este libro, los grupos sociales y sus relaciones mutuas se considerarán como aspectos de la cultura. La familia, por ejemplo, es un grupo social que se ajusta a la cultura de la vida doméstica de una sociedad concreta, pero que también la refleja.

¿Cuál es entonces la definición de sociedad? Una *sociedad* es un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar.

Debido al hecho de que muchas grandes sociedades están constituidas por clases, grupos étnicos, regiones y otros subgrupos significativos, frecuentemente conviene referirse a las subculturas y estudiarlas. Así, por ejemplo, podemos referirnos a la subcultura de los negros norteamericanos, la subcultura de los suburbios o la subcultura de los campesinos en Brasil.

Endoculturación y relativismo cultural

La cultura de una sociedad tiende a ser similar en muchos aspectos de una generación a otra. En parte, esta continuidad en los estilos de vida se mantiene gracias al proceso conocido como *endoculturación*. La endoculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales. Así, los niños chinos usan palillos en lugar de tenedores, hablan una lengua tonal y aborrecen la leche porque han sido endoculturados en la cultura china en vez de en la de los Estados Unidos. La endoculturación se basa, principalmente, en el control que la generación de más edad ejerce sobre los medios de premiar y castigar a los niños. Cada generación es programada no sólo para replicar la conducta de la generación anterior, sino también para premiar la conducta que se adecué a las pautas de su propia experiencia de endoculturación y castigar, o al menos no premiar, la conducta que se desvía de estas.

El concepto de endoculturación (pese a sus limitaciones, que analizaremos más adelante) ocupa una posición central en el punto de vista distintivo de la antropología moderna. La incomprensión del papel que desempeña en el mantenimiento de las pautas de conducta y pensamiento de cada grupo forma el núcleo del fenómeno conocido como

etnocentrismo. El etnocentrismo es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según modos salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales. Las personas intolerantes hacia las diferencias culturales, normalmente, ignoran el siguiente hecho: Si hubieran sido endoculturados en el seno de otro grupo, todos estos estilos de vida supuestamente salvajes, inhumanos, repugnantes e irracionales serían ahora los suyos.

Todos los antropólogos culturales son tolerantes y sienten curiosidad por las diferencias culturales. Algunos, no obstante, han ido más lejos y adoptado el punto de vista conocido como *relativismo cultural*, con arreglo al cual toda pauta cultural es, intrínsecamente, tan digna de respeto como las demás. Aunque el relativismo cultural es una manera científicamente aceptable de referirse a las diferencias culturales, no constituye la única actitud científicamente admisible. Como todo el mundo, los antropólogos también se forman juicios éticos sobre el valor de las diferentes clases de pautas culturales. No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en tratar de estudiar ciertas pautas culturales porque se desee cambiarlas. La objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios —todos somos parciales—, sino en tener cuidado de no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación (Jorgensen, 1971).

Limitaciones del concepto de endoculturación

En las condiciones del mundo actual no se requiere ninguna sabiduría especial para comprender que la endoculturación no puede explicar una parte considerable de los estilos de vida de los grupos sociales existentes. Está claro que la replicación de las pautas culturales de una generación a otra nunca es completa. Las antiguas pautas no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas, y continuamente se añaden pautas nuevas. En los últimos tiempos, este fenómeno de innovación ha alcanzado tales proporciones en las sociedades industriales que los adultos, programados como estaban para la continuidad intergeneracional, se han sentido alarmados. El fenómeno en cuestión ha sido denominado «abismo generacional». Como explica Margaret Mead:

> Hoy en día, en ninguna parte del mundo hay ancianos que sepan lo que los niños ya saben; no importa cuan remotas y sencillas sean las sociedades en las que vivan estos niños. En el pasado siempre había ancianos que sabían más que cualquier niño en razón de su experiencia de maduración en el seno de un sistema cultural. Hoy en día no los hay. No se trata sólo de que los padres ya no sean guías, sino de que ya no existen guías, los busquemos en nuestro propio país o en el extranjero. No hay ancianos que sepan lo que saben las personas criadas en los últimos veinte años sobre el mundo en el que nacieron (1970:77-78).

Evidentemente, la endoculturación no puede explicar el «abismo generacional»; más bien hay que suponer que ha habido una ruptura en el proceso de endoculturación y que

un número cada vez mayor de adultos no ha sabido inducir eficazmente a sus hijos a replicar sus propias pautas de pensamiento y conducta. Por tanto, la endoculturación sólo puede explicar la continuidad de la cultura, no su evolución. Incluso en lo que se refiere a la continuidad, la endoculturación tiene importantes limitaciones. Toda pauta replicada no es necesariamente el resultado de la programación de una generación por obra de otra. Muchas pautas replicadas son producto de la reacción de sucesivas generaciones ante condiciones de vida social parecidas. La programación recibida puede incluso diferir de las pautas reales; es decir, la gente puede ser endoculturada para comportarse de cierta manera, pero verse obligada, a causa de factores que escapan a su control, a comportarse de otra. Por ejemplo: la endoculturación es responsable de la replicación de las pautas de conducta asociadas a la conducción de un automóvil. Otra pauta replicada la constituyen los atascos de tráfico. Es evidente que a los conductores no se les programa para provocar embotellamientos, sino para circular con fluidez y eludir los obstáculos. Sin embargo, los atascos de tráfico constituyen un fenómeno cultural sumamente pautado.

El fenómeno de la pobreza exige, como habrá ocasión de constatar, un análisis similar. Muchos pobres se alojan en viviendas, se alimentan, trabajan y constituyen familias según pautas que replican la subcultura de sus padres, no porque sus progenitores deseen que sigan estas pautas, sino porque se enfrentan a los mismos condicionamientos políticos y económicos (véase Cap. 11. *Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias*).

La difusión

Mientras que la endoculturación hace referencia a la transmisión de rasgos culturales por vía generacional, la *difusión* designa la transmisión de rasgos culturales de una cultura y sociedad a otra distinta. Este proceso es tan frecuente que cabe afirmar que la mayoría de los rasgos hallados en cualquier sociedad se han originado en otra. Se puede decir, por ejemplo, que el gobierno, religión, derecho, dieta y lengua del pueblo de los Estados Unidos son «préstamos» difundidos desde otras culturas. Así, la tradición judeo-cristiana proviene del Oriente Medio, la democracia parlamentaria de la Europa occidental, los cereales de nuestra dieta —arroz, trigo, maíz— de civilizaciones antiguas y remotas, y la lengua inglesa de una amalgama de diversas lenguas europeas.

A principios de este siglo (véase *Apéndice: Historia de las teorías de la cultura —Difusionismo*) la difusión era considerada por muchos antropólogos como la explicación más importante de las diferencias y semejanzas culturales. Los persistentes efectos de este punto de vista todavía se pueden apreciar en intentos de explicar las semejanzas entre grandes civilizaciones como consecuencia de derivar unas de otras: Polinesia de Perú, o viceversa; las tierras bajas de Mesoamérica[2] de las altas; China de Europa, o viceversa; el Nuevo Mundo (las Américas) del Viejo, etc. No obstante, en

años recientes, la difusión ha perdido fuerza como principio explicativo. Nadie duda de que, en general, cuanto más próximas están dos sociedades, tanto mayores serán sus semejanzas culturales. Pero estas semejanzas no se pueden atribuir, sencillamente, a una tendencia automática a la difusión de rasgos.

Es probable que sociedades próximas en el espacio ocupen ambientes similares; de ahí que sus semejanzas puedan deberse a la adaptación a condiciones parecidas (Harner, 1970). Existen, además, numerosos casos de sociedades en estrecho contacto durante cientos de años que mantienen estilos de vida radicalmente diferentes. Por ejemplo, los incas del Perú tuvieron un gobierno de tipo imperial, mientras que las vecinas sociedades de la selva carecían de cualquier forma de liderazgo centralizado. Otros casos son el de los cazadores africanos de la selva del Ituri y sus vecinos, los agricultores bantúes, y en el sudoeste de Norteamérica el de los sedentarios indios pueblo y sus vecinos los apaches, merodeadores nómadas. En otras palabras, la resistencia a la difusión es tan común como su aceptación. Si no fuese así, no habría conflicto entre los católicos y los protestantes de Irlanda del Norte; los mexicanos hablarían inglés (o los norteamericanos español) y los judíos aceptarían la divinidad de Jesucristo. Además, incluso si se acepta la difusión como explicación, aún permanece la cuestión de por qué el elemento difundido se originó en el primer lugar. Finalmente, la difusión no puede dar cuenta de muchos ejemplos notables en los que se sabe que pueblos que no han tenido ningún medio de contacto inventaron herramientas y técnicas similares y desarrollaron formas de matrimonio y creencias religiosas análogas.

En síntesis, la difusión no es más satisfactoria que la endoculturación como explicación de rasgos culturales similares. Si en la determinación de la vida social humana sólo interviniesen la difusión y la endoculturación, lo lógico sería esperar que todas las culturas fueran y permanecieran idénticas, pero esto no es así.

No hay que concluir, empero, que la difusión no desempeña papel alguno en la evolución sociocultural. La proximidad entre dos culturas a menudo influye en la dirección y el ritmo de los cambios, y moldea detalles específicos de la vida sociocultural, aunque tal vez no logre moldear los rasgos generales de las dos culturas. Por ejemplo, la costumbre de fumar tabaco se originó entre los pueblos nativos del hemisferio occidental y después de 1492 se difundió a los rincones más apartados del globo. Esto no hubiera sucedido de haber permanecido América aislada de los demás continentes. Sin embargo, el contacto, por sí solo, aporta una explicación parcial, puesto que cientos de otros rasgos originarios de América (como vivir en tiendas de campaña o cazar con arco y flecha) no fueron asimilados ni siquiera por los colonos que se establecieron en la vecindad de los pueblos nativos.

Aspectos mentales y conductuales de la cultura

Hablando con la gente los antropólogos se enteran de un vasto mundo interior de pensamientos y sentimientos. Este mundo interior existe en diferentes niveles de conciencia. Hay, en primer lugar, pautas muy alejadas de la conciencia. Las reglas gramaticales son un ejemplo de tales «estructuras profundas». En segundo lugar, existen pautas más próximas a la conciencia, que se pueden conocer fácilmente planteando las preguntas adecuadas. Cuando se le pide, normalmente, la gente puede formular valores, normas y códigos de conducta apropiados para actividades como destetar bebés, cortejar a miembros del sexo opuesto, elegir líderes, tratar enfermedades, recibir a huéspedes, clasificar a parientes, rendir culto a Dios, etc. No obstante, hay veces en que estas reglas, proyectos y valores no están formalizados o no son plenamente conscientes. Finalmente, existen reglas de conducta y enunciados de valores, proyectos, objetivos y aspiraciones plenamente conscientes, explícitos y formales que pueden ser discutidos en el transcurso de conversaciones ordinarias, estar escritos en códigos de derecho o ser anunciados en reuniones públicas (por ejemplo, las reglas referentes al vertido de basuras, a los modos de realizar depósitos bancarios, a un partido de fútbol, a la violación de la propiedad, etcétera).

Finalmente, para complicar más las cosas, las culturas tienen normas no solamente para regular el comportamiento, sino para romper las normas de comportamiento —como cuando uno aparca enfrente de una señal que dice «no aparcar», o se cuela en un estadio sin pagar la entrada.

Pero la conversación no es la única fuente de conocimiento antropológico acerca de una cultura. Además de eso, los antropólogos observan, miden, fotografían y toman notas de lo que hace la gente durante sus actividades diarias, semanales o anuales. Observan los nacimientos que tienen lugar, asisten a los funerales, acompañan a expediciones de caza, presencian ceremonias de matrimonio, y asisten a otros muchos acontecimientos y actividades cuando están teniendo lugar. Esos acontecimientos y actividades reales constituyen el aspecto conductual de la cultura.

Aspectos *emic* y *etic* de la cultura

La distinción entre elementos mentales y conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad. El problema estriba en que los pensamientos y la conducta de los participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas contrapuestas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. En ambos casos son posibles las descripciones científicas y objetivas de los campos mental y conductual. Pero, en el primero, los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes; y en el segundo, conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores. El primero de estos dos modos de estudiar la cultura se llama *emic* y el segundo *etic* (véanse Cap. 3. *Sistemas fonémicos*) para la derivación de estos términos a partir de *fonética* y *fonética*). La prueba de la adecuación de las descripciones y análisis *emic* es su correspondencia con una visión del mundo que los participantes nativos aceptan como real, significativa o apropiada. Al llevar a cabo la investigación en el modo *emic*, los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. Intentan averiguar, por ejemplo, qué regla subyace en el uso del mismo término de parentesco para la madre y la hermana de la madre entre los bathonga; o cuándo es apropiado humillar a los huéspedes entre los kwakiutl; o entre

los quinceañeros norteamericanos, cuándo se puede quedar para salir con un chico o una chica.

En cambio, la prueba de la adecuación de las descripciones *etic* es, sencillamente, su capacidad para generar teorías científicas sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. En vez de emplear conceptos que sean necesariamente reales, significativos y apropiados desde el punto de vista del nativo, el antropólogo se sirve de categorías y reglas derivadas del lenguaje de la ciencia que a menudo le resultarán poco familiares al nativo. Los estudios *etic* comportan con frecuencia la medición y yuxtaposición de actividades y acontecimientos que los informadores nativos encuentran inadecuados o carentes de significado.

Emic, etic *y ratio de sexos en el ganado vacuno*.

El siguiente ejemplo demuestra la importancia de la diferencia entre el conocimiento de tipo *emic* y el de tipo *etic* en aspectos no lingüísticos de una cultura. En el distrito de Trivandrum del estado de Kerala, en la India meridional, los agricultores insistían en que nunca acortarían deliberadamente la vida de uno de sus animales, en que nunca lo matarían ni lo dejarían morir de hambre, afirmando así la prohibición hindú contra el sacrificio del ganado vacuno. Sin embargo, entre los agricultores de Kerala la tasa de mortalidad de los terneros es casi el doble que la de las crías de sexo contrario. De hecho, el número de hembras de 0-1 años supera al de los machos del mismo grupo de edad en una proporción de 100 a 67. Los mismos agricultores son plenamente conscientes de que los segundos tienen más probabilidades de morir que las primeras, pero atribuyen la diferencia a la relativa «debilidad» de los machos. «Los machos —suelen decir— enferman más a menudo». Al

preguntarles cómo explicaban esta propensión, algunos sugirieron que los machos comían menos que las hembras. Finalmente, varios de ellos admitieron que esto se debía a que sólo se les permitía permanecer unos pocos segundos junto a las ubres de la madre. A nadie, empero, se le ocurrió afirmar que, dada la escasa demanda de animales de tiro en Kerala, se decide sacrificar a los machos y criar a las hembras. La perspectiva *emic* de la situación es que nadie, consciente o voluntariamente, acortaría la vida de un ternero. Una y mil veces los agricultores afirmaban que todas las crías, independientemente de su sexo, tenían «derecho a la vida». Pero la dimensión *etic* de la situación es que la proporción de sexos en el ganado vacuno se ajusta de un modo sistemático a las necesidades de la ecología y la economía locales mediante un «bovicidio» preferencial de los machos. Aunque no se sacrifican los teneros indeseados, se los deja morir de hambre con mayor o menor rapidez. En otras regiones de la India, en donde predominan diferentes condiciones ecológicas y económicas, se practica un «bovicidio» *etic* que afecta a las hembras en vez de a los machos, dando lugar en algunos estados a una proporción de más de 200 bueyes adultos por cada 100 vacas (véase Cap. 12. *La religión* para una discusión más detenida sobre los aspectos *emic* y *etic* del ganado vacuno en la India).

El patrón universal

Para poder comparar las culturas, el antropólogo tiene que recoger y organizar los datos referentes a las mismas en relación con aspectos o partes del todo sociocultural presentes en todas las culturas. La estructura de estas partes recurrentes se denomina *patrón universal*.

La mayoría de los antropólogos coincidirá en que todas las sociedades humanas han de tener dispositivos culturales de índole conductual y mental para satisfacer las necesidades de la subsistencia, la reproducción, la organización del intercambio de bienes y trabajo, la vida en el seno de grupos domésticos y grandes comunidades, así como los aspectos creativos, expresivos, lúdicos, estéticos, morales e intelectuales de la vida humana. Sin embargo, no hay acuerdo sobre cuántas subdivisiones de estas categorías deben reconocerse ni sobre qué prioridad ha de otorgárseles a la hora de la investigación.

En este libro se utilizará un patrón universal integrado por tres divisiones principales: infraestructura, estructura y superestructura.

1. *Infraestructura*. Se compone de las actividades *etic* y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (*modo de producción*) y regula el crecimiento demográfico (*modo de reproducción*).

2. *Estructura*. Se halla constituida por las actividades

económicas y políticas de tipo *etic* y conductual mediante las cuales toda sociedad se organiza en grupos que distribuyen, regulan e intercambian bienes y trabajo. Se puede hablar de *economías domésticas* o *economías políticas* como componentes universales en el nivel estructural, según que el foco de organización se centre en los grupos domésticos o en las relaciones internas y externas de la sociedad global.

3. *Superestructura*. Está integrada por la conducta y pensamiento dedicados a actividades artísticas, lúdicas, religiosas e intelectuales junto con todos los aspectos mentales y *emic* de la estructura e infraestructura de una cultura.

La pluralidad de las teorías antropológicas

Aunque todos los antropólogos subrayan la importancia del enfoque multidimensional, comparativo y global, a menudo no están de acuerdo sobre cuál sería el mejor camino a seguir para explicar y comprender la condición humana. Unos mantienen que la cultura no puede ni debería ser estudiada de la forma en que los científicos estudian los fenómenos naturales. En cambio, otros sostienen que la antropología puede descubrir procesos causales de la misma manera que los biólogos descubren las causas de la evolución biológica o los meteorólogos descubren las causas del tiempo. Incluso entre los antropólogos que creen que existen causas concretas de las instituciones y los estilos de vida, sin embargo no hay acuerdo en cuáles sean esas causas.

Los tipos de investigación que los antropólogos llevan a cabo y los tipos de conclusiones que subrayan están muy influenciados por las suposiciones básicas que ellos hacen acerca de las causas de la evolución cultural. Estos supuestos básicos hechos por los antropólogos de diferentes líneas teóricas se llaman *estrategias de investigación*.

No es concebible un libro de texto que intente representar todas las estrategias de investigación actuales, sin inclinarse hacia alguna de ellas y con igual dedicación para todas. En los siguientes capítulos el autor ha hecho un esfuerzo consciente

para incluir puntos de vista alternativos en temas controvertidos. Sin embargo, es inevitable que la estrategia de investigación del propio autor domine la exposición. La estrategia de investigación seguida en este libro enfatiza la infraestructura como una causa de la estructura y la superestructura, y a esto se le llama materialismo cultural. En el apéndice encontraremos una descripción de los principios básicos del materialismo cultural y de las estrategias de investigación antropológica alternativas.

Resumen

La antropología es el estudio de la humanidad. Sus cuatro ramas principales son la antropología cultural o social, la arqueología, la lingüística antropológica y la antropología física. El punto de vista que la distingue es su perspectiva global, comparativa y multidimensional. Aunque la mayoría de los antropólogos se encuentran empleados en puestos académicos, hay un número cada vez mayor que se dedica a la antropología aplicada en una amplia variedad de campos de la conducta y las relaciones humanas. El estudio de la antropología es de gran valor para cualquiera que se proponga realizar una carrera en un campo afectado por la dimensión cultural de la existencia humana.

Una cultura consiste en las formas de pensar, sentir y actuar, socialmente adquiridas, de los miembros de una determinada sociedad. Las culturas mantienen su continuidad mediante un proceso de endoculturación. Al estudiar las diferencias culturales es importante mantenerse en guardia frente al hábito mental llamado etnocentrismo, que surge como consecuencia de no apreciar los efectos de largo alcance de la endoculturación sobre la vida humana. Sin embargo, la endoculturación no puede explicar cómo y por qué cambian las culturas. Además, no todas las recurrencias culturales en diferentes generaciones son resultado de la endoculturación. Algunas son el resultado de reacciones a condiciones o

situaciones similares.

Mientras que endoculturación designa el proceso por el cual se transmite la cultura de una generación a la siguiente, la difusión designa el proceso mediante el cual se transmite la cultura de una sociedad a otra. La difusión, al igual que la endoculturación, no es automática y no puede ser por sí sola un principio explicatorio. Sociedades vecinas pueden tener tanto culturas muy semejantes como muy diferentes.

La cultura, tal como se define en este libro, consiste tanto en acontecimientos que tienen lugar dentro de la mente de las personas como en la conducta exterior de estas mismas personas. Los seres humanos pueden describir sus pensamientos y conducta desde su propio punto de vista. Por tanto, al estudiar las culturas humanas debemos dejar claro si es el punto de vista del participante nativo o el punto de vista del observador lo que se está expresando. Estos son los puntos de vista *emic* y *etic*, respectivamente. Los términos *emic* y *etic* han sido tomados prestados de la distinción lingüística entre *fonémica* y *fonética*. Tanto el aspecto mental como el conductual de una cultura pueden enfocarse desde los puntos de vista *emic* o *etic*. Las versiones *emic* y entic de la realidad con frecuencia difieren notablemente, aunque hay un cierto grado de correspondencia entre ellas.

Además de los aspectos *emic*, *etic*, mental y conductual, todas las culturas participan de un mismo patrón universal. El patrón universal empleado en este libro consiste en tres componentes: infraestructura, estructura y superestructura. Estos, a su vez, consisten, respectivamente, en los modos de producción y reproducción; economía doméstica o política; y los aspectos creativo, expresivo, estético e intelectual de la vida humana. La definición de estas categorías es esencial

para la organización de la investigación.

Los antropólogos siguen distintas estrategias de investigación. La estrategia de investigación seguida en este libro subraya la importancia causal de la infraestructura y se conoce como materialismo cultural.

2. Genes, evolución y cultura

En este capítulo se discute la relación entre el proceso evolutivo biológico y el desarrollo de un «despegue» cultural, exclusivo de los seres humanos. Se muestra que la cultura está codificada en el cerebro y no en los genes, las unidades de la herencia biológica. Se examinan las teorías de los creacionistas científicos y se refutan sus ataques contra el evolucionismo en biología y en antropología.

La capacidad humana para la cultura es un resultado de los procesos evolutivos biológicos, de los cuales el de mayor importancia es el conocido como *selección natural*. Esta tiene lugar como consecuencia de la capacidad reproductora de la vida, potencialmente infinita, y la naturaleza real y finita del espacio y la energía de los que depende. La selección natural actúa sobre las unidades básicas de la herencia, los *genes*, localizados en las células reproductoras de todos los organismos. Actúa aumentando o disminuyendo la frecuencia de las variantes genéticas, cuya fuente principal son las *mutaciones* —«errores» que ocurren durante el proceso de replicación de los propios genes—. Algunas variantes genéticas mejoran la eficacia biológica de los individuos que las poseen; otras, por el contrario, la disminuyen. Aquí, *eficacia biológica (fitness)* no significa más que el número de descendientes en los que aparece una variante genética determinada en generaciones sucesivas. Los genes que conducen a una eficacia biológica más alta se dice

que son «seleccionados»; mientras que los genes que conducen a una eficacia biológica más baja se dice que son «contraseleccionados».

La eficacia biológica está asociada a muchas clases diferentes de factores. Puede estar relacionada con la capacidad de un organismo para resistir las enfermedades, conquistar o defender espacios con más seguridad u obtener energía en cantidades mayores o más seguras. También puede estar relacionada con una mayor eficiencia y seguridad en algún aspecto del propio proceso de reproducción.

Mediante el éxito reproductor diferencial, la selección natural puede alterar drásticamente la frecuencia de los genotipos (es decir, de los tipos de genes) en unas pocas decenas de generaciones. Un ejemplo del poder de la selección natural para elevar la frecuencia de un gen raro es la aparición de cepas de bacterias resistentes a la penicilina. Los genes que confieren esta resistencia se encuentran presentes en las poblaciones normales de bacterias, pero sólo en un pequeño porcentaje de individuos. Sin embargo, como consecuencia del éxito reproductor diferencial de estos individuos la cepa de bacterias resistentes se convierte pronto en el genotipo más común.

Selección natural frente a lucha por la supervivencia

Durante el siglo XIX, los darwinistas sociales consideraron la «lucha por la supervivencia» de Malthus como la causa principal tanto de la evolución biológica como cultural (véase *Apéndice: Historia de las teorías de la cultura*). Así, la selección natural se describió incorrectamente como la lucha directa entre individuos por recursos escasos y compañeros sexuales, e incluso como la depredación y destrucción de unos organismos por otros de la misma especie. Aunque la muerte y la competencia dentro de la propia especie influyen a veces en la evolución biológica, los factores que fomentan el éxito reproductor diferencial no están relacionados, en general, con la capacidad de un organismo para destruir a otros miembros de su propia población o impedirles que obtengan nutrientes, espacio o compañeros sexuales.

Hoy en día, los biólogos reconocen que la selección natural favorece tanto la cooperación como la competencia dentro de las especies. En las especies sociales la perpetuación de los genes de un individuo a menudo depende tanto del éxito reproductor de sus parientes próximos como de su propia supervivencia y reproducción. Muchos insectos sociales tienen incluso «castas» estériles que aseguran su propio éxito genético criando la prole de sus hermanos fértiles.

Selección natural y conducta

La selección natural no sólo moldea la anatomía y fisiología de los organismos; también puede influir en las características de su conducta. Así, por ejemplo, hay genes específicos que determinan qué especie de mosca de la fruta volará hacia arriba o hacia abajo al ser atacada por un depredador, la puesta de los huevos de una avispa en un determinado tipo de oruga, los rituales de apareamiento de los peces, la construcción de las telarañas, la conducta especializada de ciertas castas de insectos y otros innumerables impulsos y características instintivas de las especies animales.

Es importante comprender cómo se establece una determinada conducta. Los «errores» de conducta que cometen los organismos no son sino expresión de «errores» en sus genes. En las Islas Galápagos, por ejemplo, hay varias especies de iguanas que nadan y se sumergen entre las olas en busca de alimento. Estos lagartos descienden de especies genéticamente «programadas» para cazar en tierra. Pero aparecieron «errores» en el programa que permitieron a algunos individuos aventurarse a vivir más cerca del mar. Probablemente los genes desviados fueron seleccionados porque aumentaban los recursos alimenticios de las iguanas que se aventuraban en el mar. Al ser seleccionadas en el transcurso de muchas generaciones, estas iguanas fueron programadas para nadar y sumergirse más que para cazar en

tierra. La secuencia puede describirse esquemáticamente como:

Genotipo original → «error» genético
→ desviación de conduc
→ selección
→ nuevo genotipo

La evolución del aprendizaje

Aunque para los organismos resulta muy útil estar equipados con un programa específico de respuestas de conducta de la especie, codificado en sus genes, hay otro tipo de conducta que tiene ciertas ventajas sobre la programación genética. Es la conducta programada como resultado del aprendizaje. El aprendizaje permite a los organismos adaptarse y obtener la ventaja más efectiva que proporciona una variedad de oportunidades más amplia, para lograr un éxito reproductor, que la que es posible a través de la programación genética. Por ejemplo, las gaviotas aprenden a reconocer y a seguir a los barcos de pesca, y aprenden a localizar restaurantes de comida rápida, basureros y otras fuentes de desperdicios, y por eso las gaviotas han ampliado en gran medida su eficacia biológica *sin cambiar su genotipo*, como se indica esquemáticamente en la siguiente secuencia:

Genotipo original→ respuestas aprendida
→ selección
→ genotipo original

De hecho, podría decirse que es esencial para la eficacia biológica de las gaviotas que la adquisición de estas nuevas respuestas de conducta no esté ligada a variaciones en el genotipo. Una gaviota programada genéticamente para permanecer sobre la línea de costa no sería capaz de aprovechar las oportunidades que presenta seguir a los barcos de pesca hasta el mar. O esperar a que los dueños de

McDonald’s tiren sus patatas fritas en el embarcadero.

La capacidad para aprender ha sido seleccionada en muchas especies animales superiores precisamente porque el aprendizaje es un método más flexible y rápido de obtener un éxito reproductor que la evolución genética. El aprendizaje permite a una población adaptarse u obtener ventaja de las nuevas oportunidades en una única generación, sin tener que esperar la aparición y desarrollo de mutaciones genéticas.

Cultura no humana

La selección de una mayor capacidad de aprendizaje constituye el paso hacia el surgimiento de la cultura como una fuente importante de *repertorios de conductas aprendidas* (es decir, pautas rutinarias de conducta que pueden activarse en el momento apropiado). Esta capacidad tiene una base neurológica; depende de la evolución de cerebros más grandes y más complejos y de especies más «inteligentes».

Muchas especies no humanas son lo bastante inteligentes para poseer tradiciones rudimentarias. Las aves canoras, por ejemplo, tienen cantos tradicionales que varían de una población a otra dentro de una misma especie; muchos animales siguen rutas hacia determinadas charcas o pastos durante generaciones; otros emigran a lugares de nidificación tradicionales.

El ejemplo más elaborado de cultura no humana se ha encontrado, sin que constituya una sorpresa, entre los parientes más próximos de nuestra especie, los monos y los grandes simios.

Los primatólogos del Instituto de Investigación de Primates de la Universidad de Kioto han encontrado una amplia variedad de tradiciones entre las hordas de monos locales. Los machos de ciertas manadas, por ejemplo, se turnan para cuidar de los pequeños mientras sus madres se alimentan. Esto es característico sólo de las manadas de

Takasakiyama y Takahashi. También se han observado otras diferencias culturales. Cuando los monos de Takasakiyama comen los frutos del muku, arrojan el duro hueso interior o lo tragan y lo excretan en las heces. Pero los monos de Arishiyama rompen el hueso con sus dientes y comen la pulpa interior. Algunas manadas comen mariscos; otras no. También se han observado diferencias culturales respecto a las distancias características que los monos mantienen entre sí durante la alimentación y respecto al orden de machos, hembras y crías en formación de marcha cuando atraviesan el bosque.

Los científicos del Instituto de Investigación de Primates han podido observar el proceso real mediante el que se difunden innovaciones de conducta de individuo a individuo y cómo llegan a formar parte de la cultura de la manada independientemente de la transmisión genética. Para atraer a los monos a la costa y observarlos más fácilmente se dispusieron algunas batatas en la playa. Un día, una hembra joven empezó a lavar la arena de las batatas sumergiéndolas en un pequeño arroyo que corría a través de la playa. Esta conducta de lavado se extendió a todo el grupo y sustituyó gradualmente a la costumbre de frotar primero. Nueve años más tarde, del 80 al 90 por ciento de los animales lavaban sus batatas, unos en el arroyo, otros en el mar. Cuando se esparció trigo sobre la playa, los monos de Koshima pasaban al principio mucho tiempo separando los granos de la arena. Sin embargo, bien pronto, la misma hembra joven inventó un proceso para separar la arena del trigo, y esta conducta fue adquirida por los demás. El proceso consistía en sumergir el trigo en el agua: el trigo flota y la arena se va al fondo (Itani, 1961; Itani y Nishimura, 1973; Miyadi, 1967).

Culturas rudimentarias entre los grandes simios

Durante un periodo de muchos años, Jane van Lawick-Goodall y sus colaboradores han estudiado la conducta de una única población de chimpancés en libertad en el Parque Nacional del Gombe, en Tanzania. Uno de sus descubrimientos más notables es que los chimpancés «pescan» hormigas y termitas. «Termitear» implica primero romper una ramita o un trozo de enredadera, quitar las hojas y ramas laterales y luego localizar un termitero apropiado. El termitero es duro como el cemento e impenetrable excepto por ciertas entradas de galerías someramente ocultas. El chimpancé levanta la fina cubierta que tapa el orificio de la galería e introduce la ramita, cuyo extremo muerden las termitas del interior, luego la saca y lame las termitas que cuelgan de ella. Especialmente impresionante es el hecho de que los chimpancés preparan primero la ramita y luego la llevan en sus bocas de un nido a otro mientras buscan la entrada de una galería apropiada (Van Lawick-Goodall, 1968). «Hormiguear» es una interesante variante. Los chimpancés del Gombe «pescan» una especie de hormigas cazadoras nómadas y agresivas que pueden infligir una mordedura dolorosa. Al encontrar el nido subterráneo temporal de estas hormigas los chimpancés fabrican un utensilio con una ramita verde que introducen en el nido; en ese momento, cientos de feroces hormigas trepan por ella

para repeler al invasor:

> El chimpancé observa cómo suben y cuando las hormigas casi han alcanzado su mano, retira la ramita rápidamente. En una fracción de segundo desliza rápidamente la otra mano por toda ella… agarrando las hormigas en masa entre el pulgar y el índice. Luego se las echa a la boca que espera abierta y las mastica con furia (McGrew, 1977:278).

Los chimpancés también fabrican «esponjas» para absorber el agua de los huecos de los árboles. Deshojan una ramita, ponen las hojas en su boca, las mastican brevemente, ponen la masa de hojas en el agua, dejan que se empapen, las vuelven a poner en su boca y chupan el agua. Emplean una esponja similar para secar su piel, limpiarla de sustancias pegajosas y limpiar las nalgas de los bebés chimpancés.

Los chimpancés del Gombe también emplean palos como palancas y útiles de excavación para despegar nidos de hormigas arbóreas y ensanchar la entrada de colmenas subterráneas.

Por otra parte, otros observadores han visto a los chimpancés en sus hábitats nativos golpear frutos de piel dura, semillas y nueces con palos o piedras. Un chimpancé en la selva del Budongo, Uganda, utilizaba una hoja sobre una ramita como espantamoscas (Sugiyama, 1969).

Los chimpancés parecen ir más lejos que otros primates en la utilización de armas y proyectiles. Arrojan piedras, excrementos y palos con considerable precisión. Bajo condiciones semicontroladas se ha observado que esgrimen grandes palos con propósitos mortales. Un investigador (Kortlandt, 1967) construyó un leopardo relleno cuya cabeza y cola podían moverse mecánicamente. Colocó al leopardo en la zona habitada por los chimpancés y cuando estos lo vieron hizo moverse las piezas del leopardo. Los chimpancés atacaron al leopardo con grandes palos, lo desgarraron y

arrastraron los restos hacia los matorrales.

No parece que haya genes específicos responsables de la pesca de termitas, de hormigas y de las otras conductas indicadas más arriba en los chimpancés. En realidad, para que tenga lugar dicha conducta, deben encontrarse presentes en los chimpancés jóvenes capacidades genéticamente determinadas para el aprendizaje, la manipulación de objetos y la alimentación omnívora. Pero estas capacidades y predisposiciones biológicas generales no pueden explicar la pesca de termitas y hormigas. Supuestos sólo grupos de chimpancés jóvenes, varitas y nidos de termitas, es poco probable que se dé tal pesca. El ingrediente que falta sería la información acerca de la pesca de termitas y hormigas almacenada en los cerebros de los chimpancés adultos.

Entre los chimpancés del Gombe, los jóvenes no comienzan a pescar termitas hasta que tienen de 18 a 22 meses de edad. Al principio su conducta es desmañada e ineficaz, y no adquieren la suficiente habilidad hasta los 3 años aproximadamente. Van Lawick-Goodall fue testigo muchas veces de pequeños que observaban atentamente cómo los adultos pescaban termitas. Los aprendices que obtenían buena pesca con frecuencia descartaban los palitos de pescar termitas e intentaban utilizar sus propios recursos. Pescar hormigas, con el riesgo de ser mordidos, les lleva más tiempo aprenderlo. Los chimpancés más jóvenes logran una cierta habilidad hacia los 4 años de edad (McGrew, 1977:282). La conclusión de que pescar hormigas es un rasgo cultural resulta fortalecida por el hecho de que los chimpancés de otros lugares no explotan las hormigas cazadoras a pesar de que la especie está ampliamente distribuida por todo el continente africano. Al mismo tiempo, otros grupos de

chimpancés explotan otras especies de hormigas en formas que difieren de la tradición del Gombe. Por ejemplo, los chimpancés de las montañas Mahali, a 170 kilómetros al sur del Gombe, introducen varitas y raspan el interior de los nidos de hormigas arbóreas, las cuales son ignoradas por los chimpancés del Gombe (Nishida, 1973).

¿Por qué es tan rudimentaria la cultura entre los no humanos?

El desarrollo de tradiciones de fabricación y utilización de utensilios sería de gran valor para cualquier especie inteligente. ¿Por qué entonces estas tradiciones han permanecido tan rudimentarias entre todas las especies excepto para nosotros y para nuestros antepasados inmediatos? La respuesta tiene que ver con la necesidad de combinar una inteligencia avanzada con una configuración apropiada de las extremidades, los dedos y los pulgares.

Aunque los primates son lo bastante «inteligentes» como para utilizar utensilios, su anatomía y modo normal de existencia les impiden desarrollar amplias tradiciones de utilización de utensilios. Entre los monos y los simios, la utilización de la mano para el manejo de utensilios no ha sido muy frecuente por la necesidad de usar las extremidades anteriores para caminar y trepar. Por eso, probablemente, la conducta de utilización de utensilios más común entre las diversas especies diferentes de monos y simios consiste en repeler a los intrusos con una barrera de nueces, piñas, ramas, frutos, excrementos o piedras. Arrojar estos objetos sólo requiere una pérdida momentánea de la capacidad para correr o trepar si el peligro amenaza.

En el principio fue el pie

La separación de la línea de antepasados que conduce a los seres humanos de la línea que lleva a los grandes simios contemporáneos ocurrió, probablemente, hace unos 8 o 14 millones de años (Kay, 1981:150). Hace unos 3 millones de años hubo al menos dos tipos de *homínidos* (miembros de la familia humana), uno llamado *Australopitecino*, que se extinguió, y otro llamado *Homo habilis*, que fue un ancestro remoto de nuestra especie. Lo más destacable de estos dos tipos de homínidos es que sus cerebros no eran mayores que el de un chimpancé. Sabemos que fueron homínidos porque sus extremidades y tronco ya estaban completamente adaptados para caminar erguidos —¡hay incluso huellas de pisadas de hace 3 millones de años que lo demuestran!—. Inicialmente los homínidos no fueron seleccionados por su capacidad cerebral, sino por su peculiar marcha erguida. Por qué se seleccionó este tipo de marcha llamada *bipedismo* aún es materia de debate; pero está claro que una vez que las manos no necesitaron ser tan largas para caminar o correr, el empleo de utensilios pudo desarrollarse más allá del nivel característico de los monos y simios. Ahora, utensilios como garrotes, palos para excavar y martillos y cuchillos de piedra podían transportarse en las manos sin dificultar la capacidad para explorar, moverse y escapar del peligro. La fabricación y utilización de estos utensilios podría entonces beneficiarse de las experiencias compartidas de muchos individuos.

Cuando el empleo de utensilios llegó a ser más importante, la selección natural favoreció a los individuos más cerebrados, que estaban mejor capacitados para codificar y transmitir tradiciones de conducta. Esto, a su vez, condujo a más y mejores utensilios y a una confianza aún mayor en la endoculturación como fuente de conducta apropiada; lo que a su vez condujo a variedades aún más cerebradas de homínidos.

Así, durante varios millones de años, la evolución de la cultura y la del cerebro y cuerpo humano en una máquina de aprendizaje de eficacia creciente fueron parte de un simple proceso evolutivo. Los utensilios de piedra asociados con los cerebros tamaño simio de los primeros homínidos se hicieron más complejos, más perfeccionados y más especializados para cortar, escarbar y arrojar cuando al *Homo habilis* le sucedió el *Homo erectus* hace unos 2 millones de años y cuando al *Homo erectus* le sucedió el *Homo sapiens* hace unos 100.000 años.

Despegue cultural

Con la aparición del *Homo sapiens*, la relación entre evolución cultural y biológica sufrió un profundo cambio. Durante los últimos 100.000 años el tamaño del cerebro humano no ha aumentado (¡de hecho, ha disminuido algo!). Sin embargo, la complejidad y velocidad de cambio de los sistemas socioculturales humanos se ha incrementado en muchos órdenes de magnitud. Este hecho deja claro que para comprender los últimos 100.000 años de evolución de la cultura, deben destacarse fundamentalmente los procesos que son distintivos de la cultura. La selección natural y la evolución orgánica se encuentran en la base de la cultura; pero una vez que la capacidad para la cultura se desarrolló completamente, un vasto número de diferencias y semejanzas culturales pudo surgir y desaparecer de forma completamente independiente de cambios en los genotipos.

Lenguaje y despegue cultural

Estrechamente ligada con el despegue cultural se encuentra la capacidad, exclusivamente humana, para el lenguaje y para sistemas de pensamiento apoyados en el lenguaje. Aunque otros primates emplean sistemas de señales complejos para facilitar la vida social, los lenguajes humanos son cualitativamente diferentes de todos los otros sistemas animales de comunicación. Las características originales de los lenguajes humanos surgieron indudablemente de cambios genéticos relacionados con la mayor dependencia de los primeros homínidos de las tradiciones del empleo de utensilios y otras actividades sociales facilitadas por el intercambio y acumulación de información.

Una forma de resumir las características especiales del lenguaje humano es decir que hemos logrado una «universalidad semántica». (Greenberg, 1968). Un sistema de comunicación que tiene *universalidad semántica* puede transmitir información sobre aspectos, dominios, propiedades, lugares o sucesos pasados, presentes o futuros, tanto existentes como posibles, reales como imaginarios, próximos o lejanos.

Otra forma de expresar lo mismo es decir que el lenguaje humano es infinitamente *productivo* semánticamente (Hockett y Ascher, 1964). Esto significa que a cada mensaje que enviamos siempre podemos añadirle otro cuyo

significado no puede predecirse de la información de mensajes anteriores, y que podemos continuar ampliando tales mensajes sin pérdida de la eficacia con la que tal información está codificada. En el Capítulo 3 se hace una discusión más detallada de los componentes de la universalidad semántica.

En los últimos años, una serie de experimentos revolucionarios ha demostrado que el abismo entre las capacidades para el lenguaje del hombre y de los simios no es tan grande como se ha supuesto. Sin embargo, estos mismos experimentos han demostrado que hay factores innatos, específicos de la especie, que impiden superar este abismo. Se han realizado muchos intentos inútiles de enseñar a los chimpancés a hablar al estilo humano. Pero después de seis años de entrenamiento intensivo, el chimpancé Viki sólo aprendió a decir «mamá», «papá» y «taza» («cup»). Se encontró que el aparato vocal de los simios hace que les sea anatómicamente imposible reproducir los sonidos necesarios para la conversación humana. Entonces se dirigió la atención hacia el intento de enseñar a los simios a utilizar lenguajes simbólicos y a leer y escribir. Washoe, un chimpancé hembra, aprendió 160 símbolos estándar diferentes de Ameslan (American Sign Language). Washoe utilizaba estos símbolos productivamente. Primero aprendió el símbolo para «abrir» con una determinada puerta y posteriormente amplió espontáneamente su uso, más allá del contexto inicial del entrenamiento, a todas las puertas cerradas, luego a recipientes cerrados como frigoríficos, armarios, cajones, carteras, cajas y tarros. Cuando Susan, ayudante de investigación, pisaba la muñeca de Washoe, esta tenía muchas formas de decirle lo que pensaba: «Arriba, Susan; Susan,

arriba; mío, por favor, arriba; ¡venga, chica!, por favor, zapato; más mío; arriba, por favor; por favor, arriba; más arriba; chica abajo; zapato arriba; chica arriba; por favor, levanta». (Gardner y Gardner, 1971, 1975).

David Premack (1971, 1976) empleó un juego de fichas de plástico para enseñar a una chimpancé llamada Sara el significado de un conjunto de 130 símbolos con los que podían comunicarse entre sí. Premack podía efectuar preguntas más bien abstractas como: «¿A qué se parece una manzana?». Sara podía responder seleccionando las fichas para «rojo», «redondo», «rabillo» y «menos agradable que las uvas». Premack hizo un esfuerzo especial por incorporar ciertas reglas gramaticales rudimentarias en su lenguaje humano-chimpancé. Sara podía responder adecuadamente a la orden en ficha de plástico: «Sara, pon la banana en el cubo y la manzana en el plato». No obstante, Sara, por sí misma, no pidió cosas tan complejas a Premack.

Otro método, con un chimpancé de 3 años y medio llamado Lana, empleaba un teclado controlado por ordenador y un lenguaje escrito conocido como Yerkish. Lana podía leer y escribir, correctamente, frases como «por favor, máquina, abre la ventana», distinguiendo entre frases que empezaban apropiada o inapropiadamente y que tenían combinaciones permitidas y prohibidas de palabras Yerkish en secuencias permitidas y prohibidas (Rambaugh, 1977).

Tanto Washoe como Lucy, un chimpancé criado por Roger Fouts, aprendieron a generalizar el signo para «sucio» a partir del signo para «excrementos». ¡Lucy lo aplicaba a Fouts cuando este rechazaba sus peticiones! Lucy también inventó las combinaciones «grito, daño, alimento» para nombrar los rábanos y «fruta dulce» para sandía. Koko, un gorila hembra

adiestrada por Francine Patterson, ostenta hasta el momento el récord de 300 palabras Ameslan. Koko indicaba «dedo brazalete» para anillo; «blanco tigre» para cebra; «ojo sombrero» para máscara. Koko también ha empezado a hablar de sus sentimientos internos, indicando felicidad, tristeza, temor y vergüenza (Hill, 1978:98-99).

Un logro importante de estos estudios es que han demostrado que los chimpancés capaces de usar signos pueden traspasar su habilidad a los chimpancés que no saben usarlos sin la mediación del ser humano. Loulis, un chimpancé de diez meses, fue presentado a Washoe, que adoptó al bebé y en seguida empezó a hacerle signos. A los treinta y seis meses, Loulis estaba usando veintiocho tipos de signos que había aprendido de Washoe. Después de cinco años de aprender a usar signos de Washoe y de otros dos chimpancés con esta habilidad, pero no de seres humanos, Loulis había aprendido a usar cincuenta y cinco signos.

Aún es más notable el hecho de que Washoe, Loulis y otros chimpancés que sabían usar signos emplearan regularmente ese lenguaje para comunicarse unos con otros incluso cuando no había personas delante. Estas «conversaciones» fueron grabadas en video y tuvieron lugar entre 118 y 649 veces al mes (Fouts y Fouts, 1985).

Sin embargo, es evidente que aún hay un gran abismo entre la utilización del lenguaje en los humanos y en los simios. A pesar del esfuerzo por tratar de enseñar a los simios a comunicarse, ninguno ha adquirido la destreza lingüística de un niño de 3 años (Terrace, 1979). Lo que demuestran todos estos experimentos es que es completamente plausible concebir la selección natural como el medio que ha dado origen a la capacidad del hombre para la universalidad

semántica, seleccionando dotes intelectuales ya presentes en forma rudimentaria entre nuestros ancestros homínidos tipo simio (Parker, 1985: 622).

La raciología científica

La posición adoptada en este libro es la de que las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales son de índole cultural más que biológica. Hemos visto que se pueden construir teorías culturales plausibles y verificables para explicar muchos aspectos repetitivos y variables de la vida social humana.

En el siglo XIX, casi todos los occidentales cultos eran firmes partidarios de las doctrinas de la *raciología científica*. Creían que los asiáticos, africanos y americanos nativos sólo podían alcanzar la civilización industrial lenta e imperfectamente. Los científicos del siglo XIX insistían en que tenían pruebas científicas de la superioridad intelectual de los blancos y que un abismo biológico insuperable separaba a estos del resto de la humanidad (Haller, 1971). Admitían la posibilidad de algún que otro «genio» africano, asiático o americano nativo; pero aducían que las capacidades hereditarias de las razas eran drásticamente diferentes. Estas teorías raciológicas se basaban en el hecho de que, en el siglo XIX, los europeos habían impuesto sus costumbres por la fuerza de las armas, el engaño y el comercio hasta controlar casi toda la especie humana. La aparente incapacidad de los asiáticos, africanos y americanos nativos para resistir la intrusión de los ejércitos, comerciantes, misioneros y gobernantes europeos se interpretó como prueba viviente de que estos eran

biológicamente superiores.

La explicación racial de la dominación política europea era una excusa para el colonialismo europeo y la explotación y esclavizamiento de pueblos incapaces de defenderse contra la avanzada tecnología bélica europea. Hoy en día, pocos científicos informados atribuirían la temporal superioridad tecnológica de Europa y Norteamérica a factores raciales. Europa no ha dispuesto siempre de la tecnología más avanzada. En diversos estadios de la evolución de la cultura han sido pueblos no europeos, de Asia o África, los que han llevado la delantera. Además, con la desmembración de los grandes imperios coloniales, sería extremadamente temerario para las naciones industriales avanzadas imaginar que su herencia racial va a protegerlas del creciente poder económico y político del Tercer Mundo.

El desarrollo económico de Japón, versión asiática del de Gran Bretaña y Alemania, descarta la posibilidad de que el logro de una tecnología avanzada sea atribuible a genes más comunes en unas razas que en otras. El problema con la interpretación racial de la historia y la evolución cultural consiste en que no puede explicar las vicisitudes de las diferentes regiones y razas salvo añadiendo y sustrayendo genes hipotéticos para esto o lo otro.

Por poner otro ejemplo, durante el siglo XIX los británicos pensaban que los irlandeses eran una «raza» inferior. Para explicar el éxito económico de los irlandeses en el Nuevo Mundo, un racista tendría que suponer que sus genes habían cambiado súbitamente o que los de los emigrantes tenían algo de especial. Semejantes explicaciones son poco deseables, desde un punto de vista científico, porque dependen de la aparición y desaparición de genes para el éxito económico

que nadie ha logrado identificar y que tal vez ni siquiera existan. Las explicaciones culturales de las vicisitudes de las diferentes poblaciones humanas son científicamente preferibles, porque dependen de factores tales como la pluviosidad, las condiciones del suelo y la densidad demográfica, factores mucho más concretos que los genes hipotéticos para el ingenio tecnológico y el éxito económico. Adviértase que la explicación del ascenso de Japón al rango de gran potencia industrial se tornaría *innecesariamente* complicada, y por ende poco deseable desde un punto de vista científico, si además de los factores culturales y ecológicos analizados, hubiéramos de postular la repentina aparición de genes japoneses para los transistores o las acerías.

Se han hecho objeciones similares respecto al intento de proporcionar explicaciones genéticas para rasgos como la matrilinealidad, patrilinealidad y grupos de filiación cognaticia; familias nucleares y polígamas; terminologías de parentesco, reciprocidad, redistribución, feudalismo, capitalismo y todas las otras variaciones culturales que se discutirán en este libro. Suponer que hay genes para cada uno de estos rasgos está en contradicción con los hechos concernientes a los procesos de endoculturación y difusión. Sabemos que los niños adoptados que son llevados a culturas diferentes de la de sus padres adquieren la cultura de sus padres adoptivos. Y sabemos que rasgos originarios de una cultura pueden extenderse por todo el mundo a todas las culturas demasiado rápidamente como para que haya tenido lugar cualquier cambio genético. Los pequeños criados lejos de sus padres siempre adquieren las culturas de las gentes entre las que se han criado. Los niños de blancos norteamericanos angloparlantes criados por padres chinos

crecen hablando chino perfectamente, manejan sus palillos con precisión y no se sienten impulsados a comer en McDonald's. Los niños chinos criados por blancos norteamericanos hablan el dialecto inglés estándar de sus padres adoptivos, no saben utilizar los palillos en absoluto y no añoran la sopa de nido de golondrina o el pato a la pequinesa. Además, una amplia variedad de poblaciones ha demostrado repetidamente la capacidad para adquirir todos y cada uno de los aspectos concebibles del inventario cultural del mundo. Los norteamericanos nativos llevados a Brasil incorporan los complejos ritmos africanos a sus ceremonias religiosas; los negros norteamericanos que asisten a las escuelas apropiadas pueden convertirse en estrellas de la ópera europea clásica. Los judíos llevados a Alemania prefieren la cocina alemana; los judíos llevados al Yemen prefieren los platos del Oriente Medio. Bajo la influencia de los misioneros cristianos, fundamentalmente, las sexualmente desinhibidas gentes de Polinesia empezaron a vestir a sus mujeres con faldas largas y a seguir reglas de castidad prematrimonial estricta. Los nativos australianos criados en Sydney no muestran inclinación alguna a cazar canguros o mutilar sus genitales; ni experimentan deseos incontrolables de prorrumpir en cantos acerca de las larvas y los antepasados emu (véase Cap. 12 *Ritos comunitarios: los ritos de paso*). Los indios mohawk del estado de Nueva York se especializaron en el ramo de la construcción y ayudaron a erigir las estructuras de acero de los rascacielos. Paseando sobre estrechos tablones a más de cien metros sobre el nivel de la calle, no eran perturbados por el más mínimo impulso de construir sus «wigwams» en vez de edificios de oficinas.

La evidencia de la endoculturación y la difusión en cada

continente y entre la población de cada raza y subraza importante demuestra que el amplio repertorio de respuestas de cualquier población humana puede ser adquirido por cualquier otra población humana mediante un proceso de aprendizaje sin el más ligero intercambio o mutación de genes. Para una posterior discusión sobre la raciología científica en la historia de las teorías de la cultura, consultar el Apéndice.

Sociobiología

La *sociobiología* es una estrategia de investigación que intenta explicar algunas diferencias y semejanzas socioculturales en términos de selección natural. Se basa en un refinamiento de la selección natural conocido como el principio de *eficacia biológica inclusiva (inclusive fitness*). Este principio establece que la selección natural favorece aquellos rasgos que difunden los genes de un individuo no sólo al aumentar el número de descendientes de este, sino también los de sus parientes cercanos, como hermanos y hermanas, que poseen muchos de los mismos genes. Lo que la evolución biológica controla es, por tanto, si un rasgo aumenta el total inclusivo de los genes de un individuo en generaciones sucesivas y no simplemente si aumenta el número de sus descendientes.

La eficacia biológica inclusiva ha sido utilizada para explicar ciertos rasgos sociales infrahumanos que versiones tradicionales de la selección natural encontraban misteriosos. Por ejemplo, explica la evolución de castas estériles entre insectos sociales como las abejas y las hormigas. Puede demostrarse que, no teniendo descendientes propios pero sí alimentando y cuidando a sus hermanos y hermanas fértiles, la eficacia biológica inclusiva de dichos individuos estériles resulta aumentada. Otros rasgos «altruistas» de especies sociales también pueden explicarse de esta manera (Barash,

1977; Wilson, 1975).

Aunque la sociobiología es una estrategia que destaca la importancia básica de los factores genéticos como determinantes de la vida social humana, sus partidarios no aceptan necesariamente las teorías de los científicos que creen que las razas y clases difieren en su capacidad intelectual y en otros rasgos importantes de la conducta debido a que tienen diferentes genotipos. De hecho, la mayor parte de los sociobiólogos resalta la unidad del *biograma* humano —la herencia genética básica que define la naturaleza humana—. Los sociobiólogos han mostrado poco interés en estudiar la posibilidad de que cada raza tenga su propio biograma. Hay que tener mucho cuidado, por tanto, para no mezclar indiscriminadamente a los sociobiólogos con los raciologistas científicos y los racistas políticos.

Los sociobiólogos no niegan que la mayor parte de las respuestas sociales humanas son aprendidas socialmente y, por tanto, no se encuentran directamente bajo control genético. El sociobiólogo E. O. Wilson (1977:133) escribe: «Hay una fuerte evidencia de que casi todas, pero probablemente no todas, las diferencias entre culturas tienen su base en el aprendizaje y la socialización más que en los genes». El sociobiólogo Richard Alexander (1976:6) también declara: «Creo que, finalmente, llegará a demostrarse que la mayor parte de las variaciones culturales entre los pueblos actuales no tienen virtualmente nada que ver con sus diferencias genéticas». Pocos sociobiólogos, si es que hay alguno, están interesados en relacionar las variaciones en la conducta social humana con la frecuencia variable con que los genes aparecen en las diferentes poblaciones humanas.

Debe admitirse que el interés de los sociobiólogos en

identificar las constantes de la naturaleza humana puede conducir a la comprensión de la «envoltura» externa, empleando una metáfora propuesta por E. O. Wilson (Harris y Wilson, 1978), dentro de la cual ha estado confinada hasta ahora la evolución cultural. Virtualmente, todos los antropólogos están de acuerdo en que hay una naturaleza humana que se corresponde con la herencia genética del *Homo sapiens*. Pero la mayor parte de los antropólogos difieren de los sociobiólogos al atribuir pocas prácticas culturales, como la guerra o la supremacía de los machos, directamente a la expresión de la naturaleza humana. Además, está claro que la naturaleza humana sólo puede dar cuenta de los elementos universales de la cultura, no de la enorme gama de variaciones en cualquier momento de la historia.

Cuando nuestra especie logró la universalidad semántica y cruzó el umbral del despegue cultural, completó una transición a un nivel de existencia tan momentánea como la creación de materia a partir de la energía o de la vida a partir de la materia. El *Homo sapiens* no es sólo otro animal a estudiar como las hormigas o los castores; somos el único animal sobre la Tierra (y también al menos en doce años luz alrededor) cuyo modo principal de desarrollar nuevas formas de tratar los problemas de la supervivencia y la reproducción depende abrumadoramente de la selección cultural más que de la selección natural. La cultura no está codificada en los genes sino en la mente. Por tanto, las diferencias y semejanzas culturales no pueden explicarse por el principio de la eficacia biológica inclusiva.

Creacionismo científico

La evolución es atacada por los fundamentalistas religiosos, que se llaman a sí mismos «creacionistas científicos». Su objetivo es obligar a las escuelas a enseñar que la Biblia contiene una alternativa científicamente creíble frente a las teorías evolucionistas. Los creacionistas científicos intentan desacreditar al evolucionismo en lo que se refiere a la evolución del universo, galaxias, estrellas y planetas; a la evolución de la Tierra, sus minerales, océanos y continentes; a la evolución de la vida, plantas y animales; a la evolución de la especie humana, y, finalmente, a la evolución de la cultura, incluyendo la tecnología, lenguaje, organización doméstica y política, religión y la ciencia misma.

Ya que la Constitución de los Estados Unidos prohíbe la enseñanza de la Biblia (o de cualquier otro libro sagrado) como religión en los colegios, los creacionistas intentan salvar la separación existente entre Iglesia y Estado refundiendo los mitos, leyendas y alegorías del libro del Génesis en lo que ellos denominan teorías científicas. Ellos pretenden que la Biblia sea enseñada como ciencia. Proyectos de ley exigiendo que se dedique al creacionismo «científico» su parcela de tiempo en los cursos de ciencias se han presentado en las cámaras de casi todos los estados (varias de estas leyes han sido declaradas inconstitucionales). Independientemente de que los creacionistas tengan éxito o no al conseguir que sus

propuestas de leyes sean aceptadas, sus presiones han hecho impacto en los editores de libros de texto y en las juntas rectoras de los colegios, dado que ambos suelen ser muy sensibles a los grupos de presión.

Los creacionistas científicos pretenden conseguir su objetivo de disponer del mismo tiempo de clase denominando al evolucionismo como «teoría y no hechos». Ya que el evolucionismo es, según ellos, simplemente una «teoría», ¿por qué no podrían enseñarse otras teorías también? Esto es en parte verdad. Todos los «hechos», «teorías» y «leyes» científicas son mantenidas provisionalmente y pueden ser desechadas por nuevas evidencias, de tal forma que no podemos negar que el evolucionismo es «teoría y no hechos». Pero las teorías que los científicos enseñan son las que han soportado pruebas rigurosas y han sido apoyadas por un gran número de hechos evidentes. Precisamente por la falta de estos dos pilares es por lo que la teoría creacionista no es aceptable. A ningún alumno se le debería prohibir leer teorías científicamente desacreditadas. Pero a ningún profesor se le debería obligar a enseñar cualquier teoría que haya sido desacreditada alguna vez. (Aún existe gente que cree que la Tierra es plana. ¿Debería dedicarse a sus puntos de vista el mismo tiempo en la clase de astronomía?).

¿Qué tipo de teorías pretenden los creacionistas imponer a los profesores para que las presenten como una alternativa al evolucionismo? En primer lugar, ellos afirman que el universo entero —incluyendo todas las galaxias, estrellas, planetas, minerales, plantas y animales— fue creado en seis días de 24 horas. Estos seis días de creación habrían tenido lugar no más allá de hace 10.000 años. También afirman que

todos los tipos de raza humana actual y todas las clases de animales extinguidas tales como dinosaurios, etc., en una época estuvieron todos vivos al mismo tiempo. De acuerdo con la teoría creacionista, hubo un tiempo en que todas las especies comían solamente plantas y eran capaces de vivir eternamente. Incluso los lobos y los tigres tenían que ser vegetarianos en aquellas épocas primitivas, ya que ningún animal podía morir. Los creacionistas también defienden que hace 8000 años toda la Tierra fue inundada en 40 días, hasta una altura de 17.000 pies (más de 5000 metros). Al cabo de un año, toda esta agua se vació en las fosas oceánicas que no existían previamente.

Todas las especies animales terrestres actuales se salvaron de esta inundación al ser llevadas a bordo de una gran barca de madera que fue lo único que sobrevivió a los tremendos vientos y olas que barrieron toda la superficie terrestre (Godfrey, 1981; McKim; Morris, 1974a, 1974b).

Los creacionistas no tienen un cuerpo de evidencias que apoye cualquiera de estas teorías. Por ejemplo, ¿tiene el universo solamente 10.000 años? Esta es una propuesta comprobable, pero los creacionistas no tienen ningún instrumento nuevo o ningún método matemático o empírico sistemático nuevo para calcular tal fecha. Si tuvieran tales métodos o instrumentos nuevos, los geólogos, astrónomos, biólogos y antropólogos de todo el mundo estarían muy ocupados usando dichos instrumentos en vez de los que en la actualidad usan. Estos, de forma consistente, arrojan cronologías que van desde millones a billones de años. Careciendo de métodos propios, los creacionistas intentan crear dudas sobre las fechas indicadas por técnicas radiométricas que emplean el uranio/plomo, potasio/argón,

rubidio/estroncio y carbono 14/carbono 12. Incluso aunque los cálculos de estas pruebas, que por otro lado son de uso diario en cientos de laboratorios de todo el mundo, estuvieran equivocados en un factor de diez, el universo aún tendría millones de años en vez de 10.000.

Uno de los argumentos más poderosos para apoyar la antigüedad del universo es su inmenso tamaño. Desde que se ha podido determinar experimentalmente la velocidad de la luz y la distancia de las estrellas y galaxias puede ser calculada mediante fórmulas que relacionan la debilidad de la luz con la distancia, queda claro que la luz procedente de objetos muy distantes en el espacio tiene que haber empezado a viajar hacia la Tierra muchísimo antes de 10.000 años. En efecto, la luz procedente de los objetos del espacio más distantes y que ahora está llegando a la Tierra tiene que haber empezado su viaje hace billones de años. Para salvar esta evidencia, los creacionistas afirman que la velocidad de la luz no ha sido calculada adecuadamente. Pero el hecho es que ellos no han llevado a cabo ningún experimento propio para echar por tierra los numerosos experimentos que los físicos han llevado a cabo para determinar la velocidad de la luz. Otros creacionistas afirman que el universo fue creado a base de fotones procedentes de objetos estelares distantes, estando ya perfectamente colocados a la hora de viajar hacia la Tierra. De esta forma se deduce que Dios nos ha engañado haciéndonos pensar que algunos rayos de luz han estado viajando durante billones de años, cuando en realidad la luz no existía hace más de 10.000 años. Este postulado desafía todas las teorías básicas de la física y de la astronomía. Y aún más, a diferencia de estas teorías, no solamente las creacionistas no están probadas sino que es imposible probarlas. (Si no existe ningún tipo de

relación entre luz, espacio y tiempo, no se puede usar ningún tipo de evidencia que implique la medida de la luz, el espacio o el tiempo para demostrar que la teoría está equivocada).

De acuerdo con el Instituto de Investigación Creacionista, en el momento de la creación no existían las cuencas oceánicas y la tierra firme estaba más baja y era más extensa que actualmente. La mayor parte del agua de la Tierra estaba contenida en una «bóveda celeste» de vapor en la parte alta de la atmósfera y en los pantanos subterráneos. El diluvio se inició por la erupción volcánica de las aguas subterráneas, que causaron turbulencia en la atmósfera y «rompieron la bóveda celeste de agua». Casi todos los animales terrestres murieron. Los seres muertos por la inundación fueron arrastrados por las aguas a puntos más bajos y enterrados por sedimentos y posteriormente fosilizados. Los primeros en ser enterrados y fosilizados fueron los seres que vivían en el fondo del mar —conchas y otros invertebrados—; a continuación fueron enterrados los peces; después los anfibios y reptiles (debido a que vivían en «niveles más altos»); finalmente los mamíferos y las aves («debido a su mayor movilidad»). Los últimos en morir fueron los seres humanos —de hecho, rara vez se les encontraba enterrados en la capa de sedimentos, más bien se les encontraba sobre la superficie del suelo, donde sus cuerpos se desintegraban antes que fosilizarse— y esta es la razón por la que se encuentran muy pocos huesos humanos fosilizados mezclados con los de animales extintos. Además, por cualquier sitio los seres más pequeños y más ligeros fueron los primeros en sucumbir y los enterrados a mayor profundidad, mientras que los más fuertes y los más grandes estarían enterrados en los sedimentos más altos. De esta forma, las inundaciones fueron la causa de la manera en que los fósiles

estaban ordenados en los estratos geológicos, de sencillos a complejos y de pequeños a grandes, con los seres humanos por encima de todos ellos. Los creacionistas dicen que es este sistema de capas lo que los científicos oficiales han confundido como evidencia de la evolución. Las inundaciones terminarían con las aguas retrocediendo a las cuencas oceánicas «recién formadas», después de lo cual la Tierra es repoblada por plantas, animales terrestres y seres humanos que sobrevivieron a bordo del Arca de Noé.

Todo este escenario ha sido construido a base de parches, ignorando las leyes físicas y biológicas y desafiando las normas más elementales de la lógica. No existe ninguna evidencia física de esa bóveda de vapor acuoso antediluviana, y ninguna razón geofísica por la que los supuestos pantanos subterráneos habrían repentinamente erupcionado de forma simultánea sobre la Tierra, así como ningún proceso geofísico conocido podría justificar la repentina formación de cuencas oceánicas hacia las cuales las aguas procedentes de las inundaciones fluyeron convenientemente al término precisamente de un año. Además, los estratos geológicos contienen numerosas formaciones que de ninguna forma pudieron haber sido producidas por las aguas salvajes procedentes de las inundaciones: las piedras arenosas de los desiertos conteniendo depósitos de sal no indican inundaciones sino más bien la evaporación de antiguos lagos; capas sucesivas de arrecifes coralinos intactos, cada uno de los cuales habría requerido cientos de miles de años de aguas tranquilas y claras para poder formarse; así como bosques completos de árboles fosilizados, completamente erectos, debido a que fueron enterrados no por violentas inundaciones sino por sucesivos depósitos de cenizas

volcánicas, capa a capa, una encima de otra. Pero todas estas objeciones palidecen ante el sorprendente intento de explicar el hecho de que los estratos más profundos contienen las formas más simples de vida; que los fósiles vertebrados generalmente aparecen por encima de los fósiles invertebrados, anfibios por encima de los peces, reptiles por encima de los anfibios, mamíferos encima de reptiles y así sucesivamente. ¿Por qué los mamíferos terrestres habrían sobrevivido los 40 días de lluvia e inundación mejor que los tiburones, cuyos restos fosilizados se encuentran muy por debajo de los de esos mamíferos? ¿Podemos decir lo mismo para los fósiles de reptiles, incluyendo dinosaurios acuáticos, cocodrilos gigantes y tortugas? ¿Cómo es posible que los mamíferos terrestres, luchando contra las más altas montañas (contra torrentes de agua salada caliente descendiendo sobre ellos) sobrevivieran, mientras que los tiburones, dinosaurios y cocodrilos se ahogaban y se hundían hasta el fondo donde fueron enterrados? La teoría de la evolución, por supuesto, no tiene dificultad en explicar las posiciones relativas de los invertebrados, peces, reptiles, mamíferos y seres humanos en los estratos geológicos de la Tierra: es la secuencia en que evolucionaron.

¿Qué clase de evidencia pueden mostrar los científicos creacionistas para la supuesta coexistencia de tipos humanos modernos con especies extinguidas hace muchísimo tiempo, tales como los dinosaurios? Los creacionistas han hecho películas y escrito libros acerca de las así llamadas «huellas humanas» y «rastros de hombre» encontrados en el río Paluxy cerca de Glen Rose, Texas (Morris, 1980; Taylor, 1973). Estas huellas y rastros humanos son resultados imaginativos que corresponden más al deseo que a la realidad (véase Cuadro

2.1). Como resultado de los estudios de campo llevados a cabo por un equipo de antropólogos (Godfrey y Cole, 1985), la película creacionista ampliamente distribuida, y denominada «Pisadas en la piedra», ha sido retirada de la circulación (Taylor, 1985) y se ha admitido que «algunas de las huellas que en principio se habían etiquetado como humanas, tienen un carácter completamente distinto» —es decir, pisadas con las características de dinosaurio y no de seres humanos (Morris, 1985:ii).

Cuadro 2.1

La huellas del río Paluxy

Desde 1930, los científicos han explorado la región alrededor del río Paluxy, cerca de Glen Rose, Texas, encontrando cientos de huellas de dinosaurios. Se conocen muy bien la geología y la paleontología de la zona. Los científicos creacionistas sostienen que entre las huellas de dinosaurios se encuentran huellas humanas, lo que si fuera cierto desafiaría las interpretaciones de los evolucionistas. En contra de las imágenes que se ven en la televisión y en los libros de cuentos sobre el «hombre de las cavernas» con vecinos dinosaurios, los humanos evolucionaron millones de años después de que se extinguieran los dinosaurios, y restos de dinosaurios y de seres humanos nunca se han encontrado juntos.

Entonces, ¿qué pasa con «las huellas humanas» del río Paluxy? En algunas de las «huellas humanas» presentadas en los libros de los creacionistas se pueden ver débiles rastros de la parte lateral de los dedos del pie, lo que sugiere que estas huellas pudieran realmente ser huellas de dinosaurios erosionadas. Estas huellas muestran señales de garras en la zona del «talón» de la huella «humana», lo cual supone otra indicación de que esta huella es una huella de dinosaurio mal interpretada. En una secuencia de huellas, por lo menos, se alternan huellas de dinosaurios con huellas humanas. Si esto fuera así, o bien la gente evolucionó muy rápidamente desde los dinosaurios y después retrocedió otra vez, o ¡las huellas «humanas» son raras huellas de dinosaurio!

Estas huellas de dinosaurio no tienen la misma anatomía que las huellas humanas, aunque algunos creacionistas afirman ser capaces de ver «grandes dedos de pie», «puntos de apoyo del pie» y «arcos plantares» en agujeros erosionados a orillas del río. Sin embargo, si se estudia toda

la ribera, se puede ver que hay cientos de agujeros producto de la erosión y puntos y zonas de desgaste. Las formas irregulares son como los tests a base de borrones de tinta: uno puede imaginar todo tipo de figuras. Las huellas «humanas» imaginadas a partir de estos rasgos erosionados son ejemplos cuidadosamente seleccionados que podrían ser descritos como las proyecciones de las esperanzas de los científicos creacionistas para ver lo que ellos quieren ver.

Fuente: Scott, 1984.

También está la cuestión de cómo fue posible que cada una de las criaturas que han existido pudiera ser puesta en una barca de madera, alimentada y cuidada durante todo un año con enormes huracanes y olas gigantes arrasando irremediablemente todo el globo terrestre y ahogando o bien matando todo lo que estuviera vivo. Desde luego, no existe explicación natural para el proyecto, construcción y actuación del barco de Noé; aun así, la zoología creacionista defiende que millones de especies terrestres de alguna forma sobrevivieron a la inundación y vivieron para repoblar la Tierra. Por tanto, queda claro que, independientemente de lo bien que los creacionistas pudieran reconciliar los fósiles de las inundaciones con las edades geológicas, sería necesario un milagro para justificar la supervivencia de la vida animal sobre la Tierra, lo mismo que se necesitarían otros milagros para explicar el comienzo del diluvio y la posterior retirada de las aguas en cuencas oceánicas, que no pueden ser probadas, y por tanto no son aceptables como milagrosas teorías científicas.

De forma semejante, y de acuerdo con los creacionistas, en un cierto momento de la vida, la gente que previamente había hablado la misma lengua, de repente empezó a hablar en lenguas mutuamente ininteligibles. Y los creacionistas mantienen que esta ininteligibilidad fue la causa de que la

gente emigrara de sus países hacia partes muy distantes del globo. Sin embargo, no hay evidencia que apoye tal suceso, y de hecho contradice todo lo que se sabe sobre la historia de las lenguas. Como veremos más adelante (véase Cap. 3 *Cambio lingüístico*), la ciencia de la lingüística histórica ha reconstruido pacientemente las formas ancestrales de las principales familias lingüísticas del planeta. Las lenguas, tal y como las conocemos hoy día, evolucionaron gradualmente a partir de aquellas protolenguas ancestrales a un ritmo que requiere muchas generaciones de cambios divergentes de sonidos y reestructuración gramatical, y esto a su vez propiciado por separaciones y dispersiones geográficas. Este es un proceso que ha sido cuidadosamente estudiado y documentado con la ayuda de material escrito.

Los creacionistas también afirman que la Edad de Piedra duró no los dos millones de años (o más) que los arqueólogos pretenden, sino solamente 3000 años, desde la dispersión causada por la Torre de Babel hasta la reaparición de civilizaciones avanzadas fuera del Oriente Medio. No se ha ofrecido ninguna evidencia que apoye esta teoría. En cambio, los creacionistas argumentan que si la Edad de Piedra hubiera durado un millón de años, la población de la Tierra sería mucho mayor de lo que es actualmente. «Es absolutamente increíble que hubiera habido 25.000 generaciones de seres humanos, dando una población de sólo 3,5 billones», ya que la familia por término medio «tiene que tener por lo menos 2,5 hijos», pero como ya veremos más adelante (véase Cap. 5 *Prácticas de regulación de la población*), las publicaciones antropológicas demuestran que el hombre prehistórico mantenía unas cifras de población muy bajas gracias a la abstinencia, al aborto, a la lactancia prolongada, y a formas

directas o indirectas de infanticidio. Por ello, no hay razón para que la familia media tuviera que tener por lo menos 2,5 hijos que vivieran hasta una edad reproductiva.

Y lo que es más, la teoría creacionista de que todas las civilizaciones pueden remontarse hasta su origen en el Oriente Medio ignora que los descubrimientos arqueológicos más importantes del siglo XX —es decir, las sociedades-estado precolombinas de México y Peni— evolucionaron desde un origen cazador-recolector, independientemente de las importantes influencias del Viejo Mundo. Los arqueólogos han encontrado paso por paso suficiente evidencia para demostrar los procesos mediante los cuales las plantas y animales nativos americanos, desconocidos en el Viejo Mundo, tales como llamas, alpacas, cerdos de Guinea, patatas, mandioca, maíz y amaranto, fueron domesticados e integrados en las culturas nativas prehistóricas americanas. Gracias a estas plantas y animales se consiguió la energía alimentaria necesaria para llevar a cabo la evolución de bandas en poblados, de poblados en ciudades y de ciudades en estados y, por último, de los estados en imperios en la América precolombina.

A finales del pasado siglo, importantes filósofos, teólogos y científicos consiguieron una tregua en la guerra existente entre ciencia y religión, guerra que se había enconado desde que Giordano Bruno murió en la hoguera en el siglo XVI por decir que la Tierra no era el centro del universo. Los científicos y teólogos de diversas creencias aceptaron la idea de que no había necesidad de disputa entre ellas en tanto en cuanto no se dijera que las creencias religiosas eran teorías científicas, lo que, por otra parte, no se podía comprobar empíricamente. Desde entonces gente con ideas religiosas

muy profundas han encontrado perfectamente compatible con sus ideas religiosas sobre Dios, Cristo, Krisna, Alá, el cielo y la inmortalidad el aceptar las teorías científicas básicas sobre el origen y la evolución de la Tierra, la vida, la humanidad y la cultura. Y a su vez, los científicos, algunos de los cuales comparten los mismos credos, han encontrado igualmente compatible con sus investigaciones el no atacar científicamente la esencia de las religiones actuales, por otra parte empíricamente no comprobables. Pero si los creacionistas insisten en atacar el núcleo evolucionista de la ciencia moderna, esta no tiene más remedio que contraatacar el núcleo religioso del creacionismo (véase Spuhler, 1985, en una revisión exhaustiva sobre la controversia creacionista).

Resumen

La capacidad humana para la cultura es un producto de la selección natural. La selección natural altera los genotipos mediante el éxito reproductivo diferencial. Selección natural no es sinónimo de lucha por la supervivencia entre individuos. La eficacia biológica puede resultar tan frecuente como la cooperación y el altruismo. Tanto los rasgos anatómicos como conductuales pueden ser modelados por la selección natural y codificados en los genes. La conducta consigue codificarse a través de la secuencia:

Genotipo original → error genético
→ desviación de conduc
→ selección
→ nuevo genotipo

El aprendizaje es un proceso de cambio de conducta completamente diferente del cambio de conducta inducido por la selección natural. El aprendizaje permite a los organismos ajustarse o tomar ventaja de las nuevas situaciones y oportunidades independientemente de los cambios genéticos.

Genotipo original → nueva conducta
→ selección
→ genotipo origina

El aprendizaje es la base de las tradiciones culturales. Aunque la capacidad para adquirir tradiciones fue moldeada por la selección natural y aguardó la evolución de especies

más cerebradas, la cultura está codificada en el cerebro, no en los genes. La conducta cultural, como la fabricación y utilización de utensilios, ocurre en muchas especies infrahumanas, especialmente en los monos y grandes simios. Sin embargo, incluso entre los monos y los grandes simios las tradiciones de utilización de utensilios permanecen en un estado rudimentario. La razón de esto es que los monos y simios utilizan sus extremidades anteriores para trepar y caminar y por tanto no pueden transportar útiles fácilmente. Los primeros homínidos, como el *Homo habilis* y el *Australopithecino*, tenían cerebros del tamaño de un simio pero en postura erguida. De esta forma, la evolución del pie humano fijó la pauta de la evolución posterior del cerebro humano y el grado excepcional de dependencia humana de la cultura. La mayor cerebración del *Homo erectus* y el *Homo sapiens* tuvo como consecuencia un aumento de la confianza en la cultura; y la mayor confianza en la cultura trajo consigo un aumento de la cerebración. Este proceso resultó drásticamente alterado hace unos 100.000 años cuando la cultura «despegó», desarrollando un amplio número de tradiciones a una rápida velocidad, sin cambios significativos en el tamaño del cerebro.

Un ingrediente vital en este despegue fue el desarrollo de la capacidad humana para la universalidad semántica. Como se ha demostrado mediante numerosos experimentos, a los chimpancés y gorilas se les puede enseñar a utilizar varios cientos de signos. No obstante, comparados con los niños humanos de 3 años, los simios sólo tienen capacidades rudimentarias para la productividad y el desplazamiento.

En el siglo XIX la posición política dominante de las potencias europeas se interpretó como prueba de la

superioridad de la raza blanca. El problema principal con las interpretaciones genéticas de la historia y de la evolución cultural es que no pueden explicar las variaciones tecnológicas y políticas locales más que postulando cambios en la frecuencia de los genes. Pero la existencia de estos genes sigue siendo puramente hipotética.

La independencia básica de las diferencias y semejanzas culturales de la determinación genética se demuestra mediante la capacidad de individuos y poblaciones enteras para cambiar sus repertorios culturales mediante la endoculturación y la difusión en una generación.

La sociobiología es una estrategia de investigación hereditaria que permanece algo aparte de la raciología científica. Está interesada en los efectos de la naturaleza humana sobre la cultura y trata de explicar las semejanzas culturales y algunas diferencias mediante el principio de la eficacia biológica inclusiva. Este principio resalta la medida del éxito reproductivo de individuos estrechamente relacionados como la clave de la selección natural en las especies sociales.

En el mundo conocido, el despegue cultural sólo ha tenido lugar entre los seres humanos. Este despegue fue tan momentáneo como la aparición de la materia a partir de la energía y de la vida a partir de la materia. La mayor parte de las variaciones culturales, como incluso los sociobiólogos admiten, no puede explicarse por la acción de la selección natural sobre los genes humanos.

Las teorías del creacionismo científico no son alternativas aceptables para el evolucionismo. O bien son imposibles de comprobar o se contradicen con la evidencia disponible. Por el contrario, las teorías evolucionistas han sido rigurosamente

probadas y han demostrado ser perfectamente compatibles con la evidencia existente. Si el creacionismo se presenta como una creencia religiosa imposible de probar, entonces no debe existir ninguna disputa entre creacionismo y evolucionismo. Sin embargo, los científicos están obligados a criticar el creacionismo cuando este es presentado como una teoría científicamente válida.

3. Lenguaje y cultura

Este capítulo tiene como objetivo servir de breve introducción a la lingüística antropológica. Comienza con un análisis de los rasgos de las lenguas humanas que hacen posible la universalidad semántica. A continuación se analiza la diferencia entre unidades fonéticas y fonémicas. Después se explora la relación que existe entre lenguaje y cultura y, finalmente, la importancia de la toma de conciencia para el cambio cultural se ilustra por medio de los procesos del cambio lingüístico.

Productividad

Los lenguajes humanos consiguen la universalidad semántica debido en parte a la característica conocida como *productividad* (Hockett y Ascher, 1964). Como se ha afirmado anteriormente (Cap. 2 *Lenguaje y despegue cultural*), a cada mensaje que mandamos siempre podemos añadir otros cuyo significado no es posible predecir partiendo de la información de mensajes previos.

Los lenguajes no humanos solamente tienen una limitada capacidad de productividad. El estudio clásico de C. R. Carpenter (1940) sobre el lenguaje del gibón muestra los límites de la productividad de los lenguajes no humanos de los primates en su medio ambiente natural. Carpenter descubrió que los gibones tienen nueve tipos de llamadas básicas. Estas llamadas llevan información socialmente útil, tal como: «Estoy aquí», «tengo hambre», «sígueme», «aquí hay comida», «peligro», «estoy herido». Debido a que cada llamada puede ser repetida con diferente volumen y duración, el sistema de los gibones posee una pequeña productividad. Por ejemplo, el gibón puede decir «peligro» con diferentes grados de énfasis y aproximadamente equivalentes a las siguientes series: «Peligro»; «peligro, peligro»; «peligro, peligro, peligro» y así sucesivamente. Pero esta serie muestra poca productividad debido a que la cantidad de información incluida no aumenta al mismo ritmo que se incrementa la

extensión del mensaje. Una llamada de peligro repetida veinte veces en sucesión es, desde el punto de vista de la información, no muy diferente de si está repetida diecinueve veces. En cambio, la productividad del lenguaje humano es extremadamente eficaz. Con el fin de incluir más y más información específica sobre un aspecto determinado, nuestros mensajes no tienen por qué ir haciéndose cada vez más largos. Podemos decir: «Cuidado, se observa un extraño movimiento por allí», «creo que veo un leopardo», «está en aquel árbol». Además estos poderes únicos de productividad no están limitados al pequeño grupo de temas sobre los que los gibones y otros primates «hablan». Por el contrario, somos capaces de producir un infinito número de mensajes sobre un infinito número de temas.

Desplazamiento

Otro componente de la universalidad semántica es el rasgo conocido como *desplazamiento* (Hockett y Ascher, 1964). Un mensaje se considera desplazado cuando ni el emisor ni el receptor tienen contacto inmediato directo sensorial con las condiciones o sucesos a los que el mensaje se refiere. Por ejemplo, no tenemos ninguna dificultad en hablar con otras personas sobre partidos de fútbol después de que han terminado o sobre reuniones y citas antes de que hayan tenido lugar. El lenguaje humano es capaz de comunicar una infinidad de detalles sobre infinidad de asuntos desplazados. Esto contrasta con los sistemas de comunicación no humanos. Por ejemplo, entre primates, normalmente sólo el que escucha muestra un cierto grado de desplazamiento, como cuando un mensaje de peligro es entendido a una cierta distancia. Pero el emisor debe estar en contacto sensorial con la fuente de peligro con objeto de emitir un aviso adecuado. Un gibón no dice «peligro, puede que haya un leopardo al otro lado de la colina». Por otro lado, en la comunicación humana, ambos, el emisor y el receptor, están frecuentemente desplazados. Es una rutina para nosotros hablar sobre gentes, lugares y cosas vistos, oídos o sentidos en el pasado o en el futuro; sobre lo que otros nos han contado, o sobre aquello que tiene una existencia absolutamente imaginaria.

Desplazamiento es la característica que normalmente

tenemos en la mente cuando nos referimos al lenguaje humano como poseedor de la capacidad para transmitir «información abstracta». Algunas de las grandes glorias de la vida humana —incluyendo la poesía, la literatura y la ciencia — están basadas en el desplazamiento, pero también algunos de los más vergonzosos logros de nuestra especie: las mentiras y las falsas promesas. Como el apóstol Santiago dijo: «a la lengua no hay hombre que la domestique; es un diablo rebelde, lleno de veneno mortal… De la misma boca salen bendiciones y blasfemias». (Santiago 3:6-ll).

Pero los humanos no son los únicos que mienten. Las aves, por ejemplo, a menudo alejan a los depredadores de sus nidos fingiendo tener las alas rotas, y es bien conocido cómo muchos animales «se hacen los muertos». Hasta hace poco tiempo, este tipo de engaño se pensó que ocurría solamente entre miembros de distintas especies. Pero se sabe sin embargo que algunos pájaros emiten «falsas alarmas» a miembros de su propia especie con objeto de reservar para ellos solos un árbol frutal. También se ha observado a chimpancés que ocultan sus expresiones faciales para evitar que otros chimpancés competidores detecten su miedo (De Waal, 1983).

Arbitrariedad

Otra sorprendente característica de las lenguas humanas es el grado sin precedentes en que se construyen sonidos cuya forma física y significado no han sido programados en nuestros genes. La mayoría de los sistemas de comunicación no humanos consisten en señales genéticamente estereotipadas cuyo significado depende del comportamiento decodificador genéticamente estereotipado. Por ejemplo, para comunicar su receptividad sexual, una perra emite señales químicas cuya interpretación está genéticamente programada en todos los perros machos sexualmente maduros. Las pautas de llamada de los primates, como aquellas de los gibones de Carpenter, están de alguna forma menos sujetas a programas genéticos específicos y se sabe que varían dentro de los grupos locales de las mismas especies. Sin embargo, el repertorio de señales básicas en los sistemas de comunicación de los primates es específico de especie. Las expresiones faciales, gestos con las manos, gritos, gemidos y chillidos de los chimpancés constituyen un repertorio genéticamente controlado que es compartido por todos los chimpancés.

No ocurre lo mismo con las lenguas humanas. Aunque bien es cierto que la capacidad general para el lenguaje humano es también específica de especie. Es decir, que la facultad de adquirir la universalidad semántica está determinada genéticamente. Sin embargo, los actuales

componentes de los códigos del lenguaje humano están virtualmente libres de limitaciones genéticas (sin contar cosas tales como la fisiología del oído o del tracto vocal). Tomemos como ejemplo las lenguas inglesa y francesa. No existe gen que haga que un inglés diga «water», «dog» o «house». Estas palabras son arbitrarias porque: 1) no existen en el comportamiento lingüístico de la mayoría de los seres humanos; 2) poblaciones vecinas de Francia, con las que existe un considerable intercambio genético, usan las palabras «eau», «chien» y «maison» para expresar significados similares; y 3) todos los niños normales pertenecientes a cualquier población adquirirán estas palabras inglesas o francesas con igual facilidad según se hayan *endoculturado* (véase Cap. 1. *Limitaciones del concepto de endoculturación*) en Inglaterra o en Francia.

Hay otro aspecto importante en el que el lenguaje humano es arbitrario. Los elementos del código del lenguaje humano carecen de cualquier relación físicamente regular con los sucesos y las propiedades que ellos significan. Es decir, no hay ninguna razón por la que la palabra «agua» tenga que designar el agua. Por otro lado muchos sistemas de comunicación subhumana están basados en elementos codificados que semejan, son parte de, o bien son análogos a aquello a lo que se refieren. Por ejemplo, las abejas localizan las fuentes de néctar oliendo los granos de polen que cuelgan de las patas de sus compañeros de colmena. Los chimpancés comunican las amenazas de violencia rompiendo ramas, agitándolas o arrojándolas. Aunque también los humanos nos comunicamos frecuentemente por medio de *símbolos iconográficos* similares —como el agitar nuestros puños o señalar el objeto deseado—, los elementos del lenguaje

hablado apenas guardan una arbitraria relación con su significado. Incluso palabras como «crac» o «susurro» son arbitrarias. A los ingleses las campanas pueden sonarles «ding-dong», pero no a los alemanes, para quienes las campanas dicen «bim-bam».

Dualidad de pauta

La universalidad semántica humana se consigue por medio de un número muy pequeño de sonidos arbitrarios llamados fonemas. Los fonemas son sonidos que los hablantes nativos perciben como diferentes, es decir, que contrastan con otros sonidos. Los fonemas cuando están aislados no tienen sentido, pero cuando se combinan en determinadas secuencias transmiten un significado definido. Los sonidos contrastados en la expresión «gato», por sí mismos no significan nada; pero así combinados significan un pequeño animal. Si tomamos la palabra o la expresión en orden inverso («toga») los mismos sonidos significan vestimenta ritual de los abogados y profesores. Es decir, que los elementos básicos en el lenguaje humano tienen una dualidad de pauta: los mismos sonidos contrastados se combinan y recombinan para formar diferentes mensajes.

Teóricamente la universalidad semántica podría conseguirse por medio de un código que tuviera una dualidad de pauta basada en sólo dos elementos distintivos. Este es el caso de los puntos y rayas del código Morse y del sistema binario 0 y 1 de las computadoras digitales. Pero una lengua natural que tuviera sólo dos fonemas requeriría una serie mucho más larga de fonemas por mensaje estándar que una que tuviera varios fonemas. El hawaiano, con trece fonemas, es la lengua natural conocida con menor número de fonemas.

El inglés tiene entre treinta y cinco y cuarenta fonemas (según las fuentes que se citen). Por encima de diez fonemas, no hay ninguna necesidad de construir largas series por mensaje. Por ejemplo, un repertorio de diez fonemas puede ser combinado de tal forma que produzcan diez mil palabras diferentes conteniendo cuatro fonemas cada una. Veamos ahora más detenidamente cómo pueden ser identificados los fonemas y cómo pueden combinarse para formar expresiones con significado.

Sistemas fonémicos

Los fonemas consisten en sonidos *etic* denominados *fonos*. Con objeto de ser eficaces como elementos codificados, los fonos de una lengua deben ser claramente diferenciables. Una forma de conseguir un buen conjunto de fonos es hacer que cada uno de ellos contraste tanto como sea posible con cada uno de los otros fonos.

Pero ¿cuándo contrasta un fono con otro? En ningún caso dos fonos pueden contrastar «naturalmente» uno con el otro. El hecho de que seamos capaces de distinguir un fonema de otro se debe exclusivamente a que, como hablantes nativos, hemos aprendido a aceptar y reconocer ciertos fonos y no otros como contrastantes. Por ejemplo, la [t] en la palabra «ten» y la [d] en la palabra «den» son automáticamente consideradas por los hablantes del idioma inglés como sonidos contrastantes. (Un símbolo entre corchetes indica un fono). Aun así estos dos sonidos en realidad tienen muchos rasgos fonéticos, es decir, acústicos, en común. Es la cultura, y no la naturaleza, la que les hace tan diferentes.

¿Cuál es la diferencia crítica entre [t] y [d] para los que hablan en inglés? Examinemos los *rasgos articulatorios*, es decir, la manera en que se producen en el tracto vocal (Fig. 3.1). Se puede notar que cuando se produce cualquiera de ambos sonidos anteriormente mencionados, la punta de la lengua no aprieta contra el paladar, es decir, lo hace justo

detrás de la parte superior de los dientes. También se puede notar que cuando cualquiera de los dos sonidos se produce, el flujo de la columna de aire que proviene de los pulmones se interrumpe momentáneamente y después se libera solamente para formar el resto de los sonidos de la expresión. Entonces, ¿de qué forma son estos sonidos diferentes? La diferencia articulatoria más importante entre la [t] y la [d] consiste en la forma en que la columna de aire pasa a través de las cuerdas vocales. La vibración de las cuerdas vocales produce un efecto sonoro en el caso de la [d], pero no en el caso de la [t]. Ambos, [t] y [d], son descritos fonéticamente como oclusivos, la [d] es una oclusiva *sonora* mientras que la [t] es una oclusiva *sorda*. El uso de las oclusivas tanto sonoras como sordas para distinguir expresiones tales como «ten» —«den», «tock»— «dock», «to» —«do» o «train»— «drain» es un mecanismo completamente arbitrario característico de la lengua inglesa, pero que está ausente en muchas otras lenguas. Por tanto, el sistema fonémico de una determinada lengua consta de conjuntos de voces que son inconsciente y arbitrariamente percibidos por el que habla como contrastados.

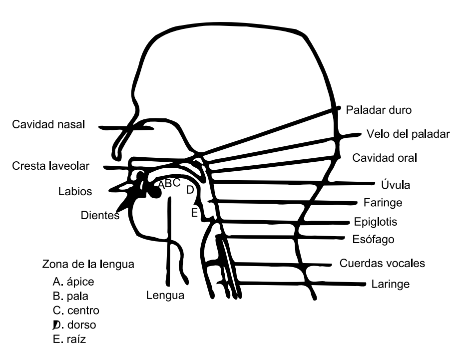


Fig. 3.1. Partes del conducto oral.

La estructura del sistema fonémico de una determinada lengua, es decir, su sistema de contraste de sonidos, se

descubre probando las variaciones fonéticas ya observadas dentro del contexto de pares de palabras que suenan parecidas en todos los aspectos menos en uno. La prueba consiste en parte en preguntar a los hablantes nativos si detectan un cambio de significado. Esto es lo que se consigue al comparar «ten» y «den». Pidiendo a los hablantes nativos que comparen pares de palabras similares, podemos detectar la mayoría de los contrastes fonémicos en inglés. Por ejemplo, otro caso en el que la sonoridad constituye un contraste fonémico se encuentra en las palabras «bat» —«pat». En estos casos los fonos iniciales son también oclusivos. Pero en este caso se consiguen apretando un labio contra otro y se denominan *oclusivas bilabiales*. De nuevo una de las oclusivas, [b], es sonora, mientras que la otra, [p], es sorda. Y es solamente el hecho de que estos fonos son contrastantes desde el punto de vista del hablante nativo lo que hace válida la clasificación de estos dos sonidos como fonemas diferentes. Y es este hecho el que se generaliza cuando los términos emic, de fon*émico* y etic de fon*ético*, se aplican a otros dominios de la cultura (véase Cap. 1. Aspectos *emic* y *etic* de la cultura).

Para el acostumbrado oído del lingüista muchas diferencias de sonidos que escapan a la atención del nativo aparecerán como posibles candidatos al estatus fonémico. Por ejemplo, la eliminación de la obstrucción labial en la expresión «pat» se acompaña de un ligero soplido de aire que no existe al comienzo de la palabra «bat». Este rasgo fonético se conoce como *aspiración* y se puede detectar fácilmente colocando la mano muy cerca de los labios y pronunciando primero «pat» y luego «bat» varias veces seguidas. Una descripción fonética más precisa de la [p] en «pat» es que se considera como una oclusiva sorda bilabial aspirada, para la que el símbolo

fonético es [ph]. Tanto la /p/ aspirada como la no aspirada existen en inglés. (Un símbolo entre líneas oblicuas indica un fonema). Así las oclusivas bilabiales en las palabras «sap», «flip» e «hip» son no aspiradas. Por tanto, la cuestión que ahora se plantea es si la [p] y la [ph] constituyen fonemas separados. No hay expresiones inglesas de importancia en las que la sustitución de la [p] por la [ph] altere el significado de la expresión. En cambio, la [p] y la [ph] están en *distribución complementaria*. Es decir, que aparecen regularmente en entornos sonoros diferentes. Sonidos como la [p] y la [ph], muy parecidos pero no distintivos, se denominan *alófonos*. En cierto sentido cada caso específico de cualquier tipo de fonema determinado es un alófono, ya que nunca hay dos expresiones exactamente iguales en lo que se refiere a su articulación o a su efecto acústico. Por tanto, un determinado fonema designa un rango o clase de alófonos.

Fonos que normalmente aparecen en una lengua pueden no aparecer en otra. Cuando el mismo fono aparece en dos lenguas, puede ser fonémico en una, pero no en la otra. Cuando fonos similares son fonémicos en dos lenguas, pueden tener diferentes conjuntos de alófonos libres y condicionados.

Por ejemplo, en la lengua china, son fonémicas las [t] aspirada y no aspirada de «tick» y «stick» que en inglés no lo son. También se usan diferencias tonales del tipo «singsong» para los contrastes fonémicos en una forma que en inglés no se hace. Por otro lado en inglés la diferencia de sonido inicial en las palabras «luck» y «rot» es fonémica mientras que en chino no lo es (en una posición inicial). De aquí se explica el que para un chino que esté aprendiendo inglés «rots of ruck» suena igual que «lots of luck».

Morfemas

Los morfemas son las más pequeñas unidades de lenguaje que tienen un significado definido. Como cada fonema, cada morfema designa una clase de unidades básicas. En este caso los componentes de dicha clase se llaman morios. Por tanto, así como los fonemas son un tipo de alófonos, así los morfemas son un tipo de alomorfos. Por ejemplo, el prefijo «in» como en «insane» y el prefijo «un» como en «unsafe» son morios que pertenecen a un morfema que significa [3].

Los morfemas pueden constar de un solo fonema o de un conjunto de fonemas en combinaciones y permutaciones muy variadas. Algunos morfemas pueden aparecer aislados, mientras que otros sólo aparecen asociados con otros morfemas. «Helio», «stop», «sheep» son morfemas libres porque pueden constituir la totalidad de un mensaje completo. («Are those goats or sheep?». «Sheep»). Pero la formación del pasado /ed/, en las palabras «talked» o «looked» y de /er/, como en «speaker» o «singer», son morfemas asociados porque nunca pueden constituir por sí solos mensajes completos[4]. Las lenguas varían ampliamente en cuanto a apoyarse en morfemas libres o asociados. Por ejemplo, el chino tiene muchos morfemas libres, mientras que el turco tiene muchos morfemas asociados. Las palabras son morfemas libres o combinaciones de morfemas que pueden constituir mensajes completos. (La palabra «trie», por su

definición, no es una palabra sino un morfema asociado).

Gramática: normas que rigen la construcción de morfemas

La gramática consta de conjuntos de normas inconscientes que combinan los fonemas para formar morfemas y estos para formar frases adecuadas. Algunos lingüistas también incluyen como parte de la gramática las normas para interpretar el significado de las palabras y las normas para hablar de una forma determinada, según el contexto de que se trate. La existencia de normas que rigen la formación de secuencias aceptadas de fonemas puede apreciarse en la reacción de los que hablan inglés ante nombres corrientes en polaco tales como Zbigniew Brzezinski. Las normas en inglés, a diferencia de las normas en polaco, no permiten la combinación de sonidos tales como «zb». De la misma forma, los que hablan inglés saben, por una norma inconsciente, que las palabras «btop» y «ndak» no pueden existir en inglés[5], ya que ello implica una combinación de sonidos prohibida.

Gramática: sintaxis

Parecidas normas inconscientes rigen la combinación de morfemas para formar frases. Esta parte de la gramática se llama sintaxis. Los nativos pueden distinguir entre frases gramaticales y no gramaticales incluso aunque nunca hayan oído antes este tipo de combinaciones. Un ejemplo clásico es el siguiente:

A) «Colorless green ideas sleep furiously».

B) «Furiously sleep ideas green colorless».

La mayoría de los que hablan inglés considerarían la frase A como una expresión gramatical y la B como una expresión no gramatical, aunque ambas parezcan igualmente sin sentido.

Los nativos rara vez pueden explicar las normas que rigen la producción de expresiones gramaticales. Incluso la diferencia entre singular y plural resulta difícil de formular como una norma consciente. Añadiendo una s se convierte «cat» en «cats», «slap» en «slaps», «fat» en «fats»; pero algo distinto sucede en el caso de «house» —«houses», «rose»— «roses», «no-se» —«noses», y de nuevo algo distinto en los casos de «grag»— «grags», «flag» —«flags», y «hand»— «hands». (Existen tres alomorfos diferentes /-s/, /-ez/ y /-z/ que se emplean de acuerdo con una norma algo complicada y que la mayoría de los nativos de habla inglesa no pueden explicar con palabras[6]).

El conjunto de reglas estructurales inconscientes y el compartir dichas reglas por los miembros de una comunidad de tradición oral hace posible para los seres humanos producir e interpretar un número potencialmente infinito de mensajes, ninguno de los cuales necesita replicar de un forma precisa a cualquier otro mensaje previo. Noam Chomsky describió este comportamiento de la forma siguiente: «un comportamiento lingüístico normal… de un hablante, lector u oyente, es bastante frecuente que se dé con expresiones nuevas, con expresiones que no tienen ninguna semejanza formal o física con ninguna de las expresiones que se hayan podido producir en experiencias anteriores del oyente, o lo que es lo mismo, en la historia de la lengua hasta donde uno sabe». (1973:118).

La estructura profunda

¿Cómo es posible que podamos crear tantos mensajes diferentes y sea posible entenderse? Nadie tiene la respuesta exacta. Una de las teorías más aceptadas es la propuesta por Chomsky. Según este autor, toda expresión tiene una *estructura superficial* y una *estructura profunda*. Las estructuras superficiales pueden ser distintas, pero las estructuras profundas pueden ser idénticas. Por ejemplo, «Meat and gravy are loved by lions», es una frase superficialmente distinta de la siguiente: «Lions love meat and gravy». Aunque ambas frases toman como modelo una tercera: «Lions love meat and lions love gravy[7]». Esta tercera frase refleja de forma más precisa las estructuras profundas de las que se pueden hacer distintas versiones superficialmente diferentes.

¿Cuál es la estructura profunda en una frase como la siguiente: «John knows a kinder person than Bill?». (¿John conoce a alguien más amable que Bill?). El significado de esta frase es ambiguo. ¿Conoce John a alguna persona más amable que las que conoce Bill?, o bien ¿Conoce John a una persona más amable de lo que es Bill? Tiene que haber dos diferencias estructurales profundas que se han mezclado en una única estructura superficial ambigua. Yendo hacia atrás a través de un cierto número de inferencias, el lingüista llega a dos estructuras profundas: «John knows a person/a person is

kind/more than Bill is kind»; «John knows a person/a person is kind/more than a person Bill knows». (Katz, 1971:79-81). (John conoce a una persona/esa persona es amable/más amable que lo que Bill es; John conoce a una persona/esa persona es amable/más que una persona a la que conoce Bill).

Teóricamente, el conocimiento de las normas de transformación podría llevarnos a la identificación de estructuras profundas que subyacen en las formas aparentemente diferentes de decir la misma cosa. Desafortunadamente, no ha sido posible aún identificar todas las normas de transformación en una determinada lengua, y muchos lingüistas están convencidos de que existe una diferencia de significado entre las frases con estructura profunda y sus transformaciones en estructuras superficiales (Silverstein, 1972:376).

Un rasgo esencial en la noción de Chomsky sobre la gramática es que en sus niveles más profundos todas las lenguas humanas comparten una estructura específica de especie común innata. Es la existencia de esta estructura innata lo que hace posible que los niños aprendan a hablar a una edad temprana y también hace posible la traducción de una lengua humana a otra. Sin embargo, otros autores dudan de la existencia de dicha gramática innata y atribuyen la adquisición y la capacidad de hablar por parte de los niños al proceso ordinario de aprendizaje.

La adquisición del lenguaje

¿Cómo aprenden los niños a hablar una lengua determinada? Estudios recientes muestran que la adquisición del lenguaje ocurre paso a paso, desde la adquisición de fonemas sencillos a morfemas y normas gramaticales, hasta vocabularios y normas estructurales cada vez más complejas. Se ha descubierto que los niños no aprenden a hablar simplemente escuchando a otros. Un niño con oído y comprensión normal, pero con padres sordos que se comunicaban en Ameslan veía y escuchaba todos los días la televisión. Sus padres confiaban en que el niño aprendería inglés. Debido a que el niño era asmático, se quedaba en casa y solamente estaba en contacto con gente que se comunicaba por el lenguaje de los signos. Cuando tenía tres años hablaba perfectamente en Ameslan, pero ni entendía ni hablaba el inglés. Esto demuestra que para aprender una lengua los niños tienen que ser capaces de probar y mejorar sus conocimientos sobre morfemas, fonemas y gramática por medio de intercambio de experiencias con otras personas. Es decir, que aunque los seres humanos tienen una capacidad específica de especie única para el lenguaje, eso no quiere decir que vamos a aprender a hablar automáticamente tan pronto como escuchemos a otros hablar. Aprendemos nuestras lenguas usándolas para hacer preguntas y para responder a las preguntas que otros hacen (Moskowitz, 1978:94b).

¿Existen lenguas superiores e inferiores?

Los lingüistas europeos del siglo XIX estaban convencidos de que las lenguas podrían ordenarse en jerarquías. La lengua que invariablemente se llevaba el premio por su eficacia, elegancia y belleza era el latín; dominar su gramática fue durante mucho tiempo una condición previa para el éxito en los estudios en el mundo occidental.

Sin embargo, comenzando por el estudio de las lenguas indias americanas, lingüistas antropólogos, capitaneados por Franz Boas, mostraron que la creencia en la superioridad de una gramática civilizada era insostenible. Se descubrió que las normas gramaticales recorrían toda la gama desde los sistemas más simples hasta los más complejos entre pueblos de todos los niveles políticos y tecnológicos. La conclusión del gran lingüista antropólogo Edward Sapir (1921:234) permanece en pie: «Cuando se trata de la forma lingüística, Platón camina junto al porquero de Macedonia, y Confucio con los salvajes cazadores de cabezas de Assam». A menudo se citan otros tipos de diferencias en lenguajes como evidencia de que una lengua es más primitiva que otra. Por ejemplo, en las lenguas nativas brasileñas tupi hay numerosas palabras para los diferentes tipos de loros, y aún así no existe ningún término para designar a los loros en general. Esto se ha atribuido a una supuesta capacidad lingüística primitiva. Por otro lado, ciertas lenguas parecen carecer de términos

específicos. Por ejemplo, existen lenguas que no tienen palabras específicas para números superiores al cinco. Las cantidades superiores simplemente se denominan como «muchos». Esto también se ha achacado a una supuesta deficiencia lingüística.

Estas evaluaciones no tienen en cuenta que hasta donde un discurso es específico o general refleja la necesidad culturalmente definida de que sea específico o general, no la capacidad de la propia lengua para transmitir mensajes sobre fenómenos específicos o generales. Un indio brasileño apenas tiene necesidad de distinguir entre loros en general de otras aves, pero sí que debe ser capaz de distinguir un loro de otro, ya que cada tipo es valorado según su plumaje. Un individuo normal en una sociedad pequeña puede nombrar e identificar entre 500 y 1000 especies de plantas diferentes, pero el moderno hombre de la ciudad normalmente no pasa de 50 a 100 de tales especies. Paradójicamente, el habitante de la ciudad normalmente tiene un repertorio más complejo de términos generales tales como planta, árbol, bulbo o cepa que los habitantes de un pueblo para los que tales generalidades son de poca utilidad (Witowski y Brown, 1978:445-446). La lengua inglesa, que tiene expresiones para muchos vehículos especiales —*cart* (carreta), *stretcher* (camilla), *auto* (auto), *sled, snowmobile* (trineo), etc.—, carece de un término general para vehículos de ruedas. Sin embargo, esto no les impide comunicarse sobre vehículos de ruedas distinguiéndolos de los trineos y los helicópteros cuando hay necesidad de ello. De forma semejante, la ausencia de cifras elevadas normalmente significa que existe poca necesidad y pocas ocasiones en las cuales es útil especificar de forma precisa estas grandes cantidades. Cuando estas situaciones se hacen más corrientes

cualquier lengua puede solucionar el problema de la numeración repitiendo el término mayor o inventando nuevos términos.

Se ha visto que sociedades pequeñas tienden a tener lenguas con menos términos que las sociedades más complejas para expresar los colores. Algunas lenguas tienen términos diferentes solamente para expresar la diferencia de brillo, como los que designan el blanco y el negro. Con la evolución hacia sociedades más complejas, las lenguas tienden a añadir distinciones de color en una secuencia regular: rojo ^ verde o azul ^ marrón ^ rosa, naranja, morado. La aparición de estos diferentes términos para expresar el color está probablemente asociada con el control tecnológico creciente sobre los tintes y pinturas (Witowski y Brown, 1978). De forma similar, muchas lenguas usan un solo término para designar «mano» y «brazo» y un solo término para «pierna» y «pie». Se ha demostrado que esta falta de distinción está relacionada con lenguas habladas por gente que vive en los trópicos y lleva poca ropa. Entre la gente que vive en climas más fríos y que llevan prendas especiales (guantes, botas, mangas, pantalones, etc.) para las distintas partes del cuerpo, se tiende a designar las diversas partes de los miembros con términos diferentes (Witowski y Brown, 1985).

En cualquier caso, estas diferencias son, por supuesto, superficiales. La productividad semántica es infinita en cualquier lengua conocida. Cuando surge la necesidad social, en cualquier lengua pueden desarrollarse los términos propios de la civilización industrial. Esto se puede conseguir bien a través del préstamo de palabras de una lengua por otra *(sputnik, blitzkrieg, garage)* o por la creación de nuevas

palabras basadas en nuevas combinaciones de los morfemas ya existentes en reserva (*radiometric*, *railroad*, *newspaper*). Ninguna cultura falla por falta de palabras, por lo menos no durante mucho tiempo.

Lenguaje, clase social y etnicidad

Otra forma por la que se reclama una superioridad lingüística se asocia a la existencia de las variaciones dialectales características de las sociedades estratificadas (véase Cap. 11. *Clase y estilo de vida*). A veces se comenta que un determinado grupo étnico o clase social tiene una gramática deficiente y una pronunciación incorrecta. Tales críticas carecen de base firme desde el punto de vista de la ciencia lingüística excepto si consideramos que todas las lenguas contemporáneas están contaminadas y son versiones subestándar de lenguas anteriores.

Cuando una variante dialectal se denomina «inferior», de lo que se trata normalmente es de un fenómeno político más que de un fenómeno lingüístico (Hertzler, 1965; Southworth, 1969). Rebajar los dialectos a un estatus inferior solamente puede ser entendido como parte de un proceso general mediante el cual los grupos dominantes intentan mantener su posición superior (véase Cap. 11. *Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias*). Lingüísticamente hablando, la fonética y la gramática de las clases pobres e incultas son tan eficaces como las de las clases altas, ricas y poderosas.

Este punto no debería confundirse con el problema de las diferencias funcionales de vocabulario. Grupos socialmente explotados y deprimidos a menudo carecen de conceptos y palabras clave especializadas y técnicas como resultado de su

limitada experiencia educacional. Esto constituye un auténtico *handicap* a la hora de competir por puestos de trabajo, pero no tiene nada que ver con la cuestión de si los sistemas fonético y gramatical de la clase trabajadora y los dialectos étnicos son adecuados o no.

Educadores bien intencionados a menudo afirman que los niños pobres y que viven en guetos son educados en un ambiente lingüísticamente carencial. En un detallado estudio del comportamiento verbal real de los negros en los guetos del norte, William Labov (1972a y b) ha mostrado cómo esta creencia refleja los prejuicios etnocéntricos de los investigadores y profesores de clase media más que un déficit de la estructura gramatical o lógica del dialecto del gueto. El inglés no estándar que se habla en el gueto negro —que corresponde al inglés negro vernáculo— contiene ciertas formas que son inaceptables en ambientes blancos de clase media. Entre las más corrientes están la inversión de la negativa («don't nobody know»); la concordancia negativa («you ain't goin to no heaven»); el «be» invariante («when they be sayin»); el falso «it» en vez de «there» («it ain't no heaven»), y la supresión de la cópula («if you bad»). A pesar de todo ello la utilización de estas formas de ninguna manera imposibilita la expresión de ideas complejas en pautas concisas y lógicamente consistentes, como es buen ejemplo la discusión de un adolescente negro sobre la vida después de la muerte.

Soon as yoe die, your spirit leaves you. (And where does the spirit go?). Well, it all depends. (On what?). You know, like some people say if you're good an' shit, your spirit goin' t'heaven… 'm' if you bad, your spirit goin' to hell. Well, bullshit! Your spirit goin' to hell anyway, good or bad. (Why?). Why? I'll tell you why. 'Cause, you see, doesn' no body really know that it's a God, y 'know, 'cause, I mean I have seen black gods, pink gods, white gods, all color gods, and don't nobody know it's really a God. An' when they be saying' if you good, you goin' t'heaven, tha's bullshit, 'cause

you ain't goin' to no heaven. 'cause it ain't no heaven for you to go to (Labov, 1972a: 214-215[8]).

Las propiedades gramaticales de un lenguaje atípico no consisten en variaciones causales y arbitrarias. Por el contrario, se ajustan a reglas que muestran diferencias regulares con respecto a la gramática normal. Todos los dialectos ingleses poseen medios equivalentes para expresar el mismo contenido lógico:

Sean cuales sean los problemas que los niños de la clase obrera tengan para manejar operaciones lógicas, no se podrá echar la culpa a la estructura de su lengua. No hay nada en la lengua vernácula que interfiera en el desarrollo del pensamiento lógico, ya que la lógica de la lengua inglesa normal no puede distinguirse de la lógica de cualquier otro dialecto inglés aplicando cualquier tipo de test (*ibíd.*:229).

Lenguaje, pensamiento y causalidad

Una cuestión que ha sido investigada por los lingüistas durante muchos años es hasta qué punto las diferentes gramáticas y categorías de palabras producen habitualmente formas incompatibles de pensamiento entre gente que pertenece a diferentes comunidades lingüísticas (Hymes, 1971; Kayy Kempton, 1984). En el centro de esta controversia se encuentra la comparación hecha por Benjamin Whorf, lingüista antropólogo, entre las lenguas nativas americanas y la familia de lenguas indoeuropeas, siendo este un grupo que incluye el inglés, muchas otras lenguas europeas, el hindú, el persa y otros. Según Whorf, cuando dos sistemas de lenguaje tienen gramáticas y vocabularios radicalmente distintos, sus respectivos usuarios viven en un mundo de pensamiento completamente diferente. Incluso cuestiones tan básicas como las que se refieren al tiempo y al espacio se afirma que se viven de forma diferente como resultado de los moldes lingüísticos que constriñen el pensamiento:

Las formas de pensamiento de una persona están controladas por leyes inexorables, constituyendo modelos de los que es totalmente inconsciente. Estos modelos consisten en las no percibidas e intrincadas sistematizaciones de su propio lenguaje, lo cual se muestra claramente por la comparación y contraste con otras lenguas, especialmente aquellas que pertenecen a una familia lingüística diferente. Su forma de pensamiento está en una lengua —en inglés, en sánscrito, en chino— y cada lengua es un enorme sistema de modelos, diferentes de otros, en los que se encuentran culturalmente ordenadas las formas y categorías por las cuales la personalidad no sólo comunica, sino que también analiza la naturaleza, recoge o ignora tipos de relaciones y fenómenos, canaliza su razonamiento y construye el edificio de su conciencia

(1956:252).

Según Whorf, las frases inglesas están construidas de tal forma que indican que tal objeto o asunto son parte de un suceso localizado en un tiempo y lugar definidos. Tanto el tiempo como el espacio pueden ser divididos y medidos en unidades. En las frases de la lengua hopi, sin embargo, los sucesos no se localizan con respecto al tiempo, sino más bien en categorías de «ser», en oposición a las categorías de «devenir». La lengua inglesa anima a uno a pensar en el tiempo como en una barra divisible que empieza en el pasado, pasa a través del presente y continúa hacia el futuro —esto justifica la existencia de los tiempos pasado, presente y futuro de la lengua inglesa—. Sin embargo, la gramática hopi, simplemente distingue todos los sucesos que ya se han manifestado de aquellos que aún están en proceso de manifestarse; no tiene ningún equivalente al pasado, presente y futuro. ¿Significa esto que un hopi no puede indicar que un suceso pasó en el último mes, o que está sucediendo ahora mismo o que sucederá mañana? Por supuesto que no. Lo que afirma Whorf es que el sistema de tiempos inglés hace más fácil medir el tiempo y él defendía la existencia de una cierta conexión entre los sistemas de tiempo, de las lenguas indoeuropeas y la inclinación de los euroamericanos a leer horarios, a hacer pagos en una determinada fecha y a usar relojes para fichar en los trabajos.

En contra de esta opinión, otros lingüistas han señalado que el sistema de tres tiempos que supone ser una idea más completa sobre el tiempo, realmente no existe en inglés. En primer lugar, no existe un verbo específico que indique el tiempo futuro en inglés; se usan formas auxiliares como *will* y *shall*. En segundo lugar, los que hablan inglés frecuentemente

usan el presente e incluso el pasado para hablar acerca del futuro: «*I'm eating* at six this evening»; «If I *told* you, would you do any thing?». Esto significa que el uso de los tiempos en inglés es mucho más flexible y ambiguo que lo que indican las gramáticas en las escuelas. Si alguien quiere estar confuso sobre cómo entender el tiempo, el inglés le proporciona bastantes oportunidades (Haugen, 1975).

Una objeción más importante al punto de vista de Whorf es que su enfoque distorsiona implícitamente las relaciones causales fundamentales entre lenguaje y cultura. Nadie puede negar que la ausencia de calendarios, relojes y horarios tiene que haber dado a las sociedades preindustriales como la hopi una orientación sobre el tiempo muy distinta a la de las sociedades de la era industrial. Sin embargo, no hay ninguna evidencia que apoye el punto de vista de que la industrialización puede ser facilitada o causada por el hecho de tener un determinado tipo de gramática en vez de otra.

El interés en calendarios y otro tipo de dispositivos para medir el tiempo es un rasgo que se repite en el desarrollo social y político asociado a pueblos cuyas lenguas son tan dispares como las de los egipcios y los mayas. En este sentido, los chinos contribuyeron tanto a la invención de los modernos relojes mecánicos como hicieron los europeos. Por otro lado, la falta de interés para medir el tiempo es una característica de los pueblos preindustriales en general, desde la Patagonia a la Tierra de Baffin y desde Nueva Guinea al desierto de Kalahari —pueblos que hablan miles de lenguas diferentes.

Lo que sucede con el cálculo del tiempo, ocurre en otros aspectos de la cultura. Los aztecas, cuyo poderoso estado marca el alto nivel de desarrollo político en la Norteamérica

aborigen, hablaban una lengua estrechamente relacionada con la de los cazadores y recolectores utes. Religiones tan diferentes como el cristianismo, el hinduismo y el budismo han florecido entre pueblos que hablan, todos ellos, lenguas indoeuropeas. El malayo-polinesio, el bantú y el árabe han servido perfectamente como medio de expansión del islam, mientras que el chino, el ruso y el español han servido perfectamente para la expansión del marxismo. El capitalismo industrial en Japón y en EE. UU. tiene mucho en común; sin embargo, el japonés y el inglés apenas tienen semejanzas.

Elitismo y sexismo obligatorios

Las lenguas difieren en que disponen de ciertas categorías obligatorias incluidas dentro de sus normas gramaticales. En inglés hay que especificar el número. En las lenguas romances hay que indicar el género de todos los sustantivos. En ciertas lenguas indias americanas (como el kwakiutl) hay que indicar si un objeto está cerca o lejos del que habla y si es visible o no. Estas categorías obligatorias con toda seguridad no son indicativos de ninguna tendencia activa psicológica que suponga una obsesión respecto a los números, el sexo o la localización de personas u objetos.

Sin embargo, no deberíamos sacar la conclusión de que los convencionalismos gramaticales son siempre triviales. Ciertas categorías gramaticales obligatorias sirven de espejo social de una forma bastante fiel. Un ejemplo lo constituyen las formas de pronombre y verbo para los nobles, en oposición con las de los subordinados, que se usaban en las lenguas romances. Debido a la existencia de una segunda persona, en forma familiar, en la conjugación de los verbos, los que hablan francés o español frecuentemente están obligados a evaluar y expresar el estatus social de las personas implicadas en una conversación. Hoy día estas formas familiares de segunda persona (por ejemplo, tú hablas —*tu parles* en francés—) se aplican fundamentalmente a niños, a animales domésticos, a amigos muy íntimos y a los familiares. Sin embargo, persiste

otro uso, especialmente en ciertas partes de Latinoamérica, en donde los terratenientes y cargos importantes tratan de «tú» a criados, jornaleros, campesinos, así como a los niños y animales domésticos. Estas formas reflejan claramente una activa toma de conciencia de las distinciones de clase y rango, y tienen una importancia social notable y no simplemente convencional (Brown y Guiñan, 1960; Southworth, 1974).

Asimismo ciertas categorías obligatorias en el inglés estándar parecen reflejar un rasgo social predominante en favor de actividades y puntos de vista machistas. Muchos nombres y pronombres que se refieren a los seres humanos carecen de género —*child, everybody, everyone, person, citizen, American, human*, etc.—. Los profesores de inglés solían usar pronombres masculinos más que femeninos para referirse a estas palabras. De esta forma, se consideraba «correcto» decir: «Everyone must remember to take *his* toothbrush», aunque el grupo estuviera formado por hombres y mujeres. Los periodistas solían escribir: «The average American is in love with *his* car». En las gramáticas de las escuelas se solía insistir en que había que decir: «All the boys and girls were puzled but no one was willing to raise *his* hand». (Roberts, 1964:382). En todos estos casos la palabra «his», es equivalente a «su», «de él». Obviamente existe un sustituto perfectamente inteligible y sexualmente no sesgado como es el plural del pronombre posesivo, «their». De hecho, hoy en día casi todo el mundo usa el «their» en la conversación normal (Newmeyer, 1978).

Los convencionalismos machistas de la lengua inglesa puede que no sean tan inocentes y triviales como algunos antropólogos varones creen (Lakoff, 1973; Philips, 1980: 531). Por ejemplo, parece muy verosímil que el uso de «him» (a él)

y «he» (él) como pronombres para referirse a Dios refleja el hecho de que eran tradicionalmente hombres los sacerdotes del judaísmo y del cristianismo. Franklin Southworth ha mostrado en su estudio sobre los cambios en el uso de formas obligatorias de tratamiento en la India (1974) que sencillos cambios lingüísticos son fáciles de llevar a cabo. Tan fáciles de hecho, que a veces funcionan como máscaras de poder creando una impresión superficial de democratización. Hay que estar en guardia contra el intento de cambiar el mundo con una simple palabra mágica. Sin embargo, si una palabra o norma gramatical determinada hiere y ofende a determinada gente, ¿por qué continuar usándola?

Cambio lingüístico

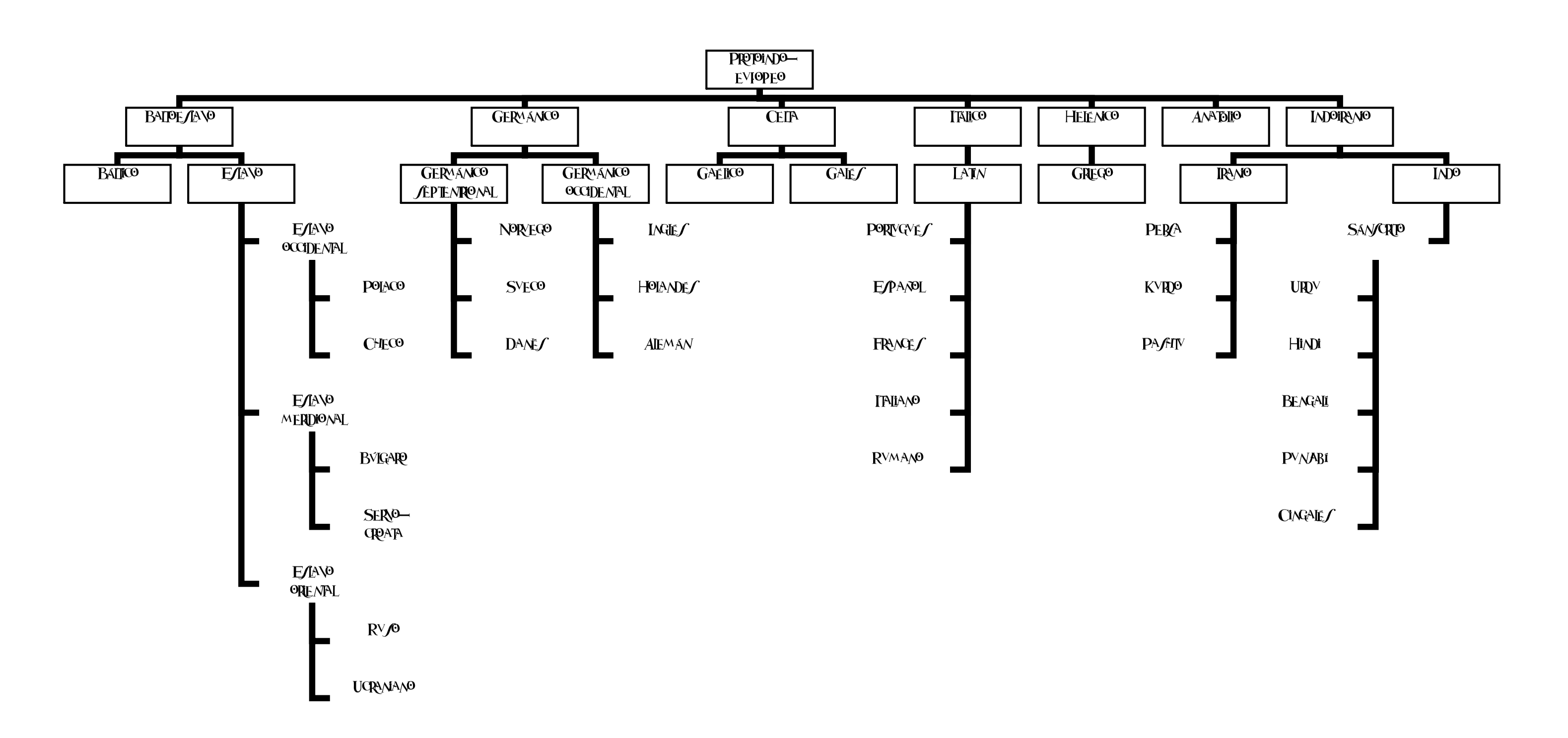
La lengua, al igual que otras partes de la cultura, está sufriendo cambios constantemente. Estos cambios son la consecuencia de ligeras variaciones fonéticas, morfémicas o gramaticales. En un principio se identifican con frecuencia como diferencias de dialecto tales como las que distinguen la forma de hablar de un americano del sur de la de los habitantes de Nueva Inglaterra o de la forma de hablar de los londinenses. Si grupos procedentes de estas tres zonas se fuesen a vivir a distintas islas y perdiesen todo el contacto lingüístico unos con otros y con sus zonas de origen, sus formas de hablar dejarían de ser mutuamente inteligibles. Cuanto mayor fuese la separación, menos semejanzas habría entre ellas. El proceso de formación de un dialecto y el aislamiento geográfico son responsables, en gran parte, de la enorme diversidad de lenguas. Muchas de las lenguas mutuamente ininteligibles de hoy día son lenguas «hijas» de una lengua «madre» común. Esto puede comprobarse por las semejanzas sistemáticas que muestran las lenguas en sus rasgos fonéticos. Por ejemplo, la /t/ inglesa se corresponde con la /z/ alemana como en las siguientes palabras (según Sturtevant, 1964:64-66):

tail	Zagel
tame	zahm
tap	zapfen
ten	zehn
tin	Zinn
to	zu
toe	Zehe
tooth	Zahn

Estas correspondencias resultan del hecho de que tanto el inglés como el alemán son lenguas hijas de una lengua común conocida como protogermánico occidental.

En los 2000 años que han pasado desde la conquista romana de Europa occidental, el latín ha evolucionado produciendo una familia completa de lenguas, siendo el francés, italiano, portugués, rumano y español sus principales representantes. Si los lingüistas no conocieran la existencia del latín a través de los testimonios históricos, se verían obligados a defender su existencia basándose en la existencia de las correspondencias sonoras de la familia romance. Está claro que cada una de las lenguas contemporáneas habladas no es otra cosa sino la versión transformada de un dialecto perteneciente a una lengua anterior, e incluso en ausencia de testimonios escritos, las lenguas se pueden agrupar basándose en su «filiación» respecto a un antepasado común. Así pues, en un periodo más remoto, la lengua protogermánica occidental estaba indiferenciada de un gran número de lenguas, incluyendo las formas ancestrales del latín, hindi, persa, griego, ruso y gaélico —todas ellas miembros de la familia de lenguas indoeuropeas—. Deducciones basadas en las correspondencias entre las lenguas indoeuropeas han permitido a los lingüistas reconstruir el sistema de sonidos de

las «lenguas madres» de las cuales derivan en último término. Esta lengua es la llamada protoindoeuropea (Fig. 3.2).


PROTOINDO-
EUROPEO
BALTOESLAVO
GERMÁNICO
CELTA
ITÁLICO
HELÉNICO
ANATOLIO
INDOIRANIO
BÁLTICO
ESLAVO
GERMÁNICO
SEPTENTRIONAL
GERMÁNICO
OCCIDENTAL
GAÉLICO
GALÉS
LATÍN
GRIEGO
IRANIO
INDO
ESLAVO
OCCIDENTAL
POLACO
CHECO
ESLAVO
MERIDIONAL
BÚLGARO
SERBO-
CROATA
ESLAVO
ORIENTAL
RUSO
UCRANIANO
NORUEGO
SUECO
DANÉS
INGLÉS
HOLANDÉS
ALEMÁN
PORTUGUÉS
ESPAÑOL
FRANCÉS
ITALIANO
RUMANO
PERSA
KURDO
PASHTU
SÁNSCRITO
URDU
HINDI
BENGALÍ
PUNJABÍ
CINGALÉS

Las lenguas también pueden cambiar sin que exista ninguna separación geográfica de las diferentes partes de la comunidad oral. Por ejemplo, el inglés, en 1000 años cambió de su forma antigua a su forma actual como resultado de cambios en la pronunciación y de préstamos de palabras procedentes de otras lenguas. El siguiente pasaje, que procede de las crónicas anglosajonas que fueron escritas en el año 1066 después de Jesucristo, muestra hasta qué punto se ha producido el cambio —las dos lenguas en realidad son mutuamente ininteligibles:

On bissum eare… be he cyning waes, he for ut mid scip here to eanes Willelme; and ba hwile com Tosti eorl into Humbran mid 60 scipum. Eadwine eorl com mid land-fierde and draf hiñe ut; and ba butse-carlas hine forsocon, and he for to Scotlande mid 12 snaccum, and hine emette Harald se Norrena cyning mid 300 scipum, and Tosti him tobeag. And man cyode Harolde cyning hu hit waes baer edon and eworden, and he com mid miclum here Engliscra manna and emette hine aet Staengfordes brycge and hine ofslog, and bone eorl Tosti, and eallne bone here ethlice ofercom.

In this year when he [Harold] was king, he went out with a fleet against William; and meanwhile Earl Tosti carne into the Humber with sixty ships. Earl Edwin carne with a land forcé and drove him out; and then the sailors forsook him [Tosti], and he went to Scotland with twelve small boats, and Harald, the Norwegian king, met him with three hundred ships, and Tosti submitted to him. And they told King Harold what had been done and had befallen there, and he carne with a large army of Englishmen and met him [the Norwegian king] al Stamford Bridge and slew him and Earl Tosti, and courageously overcame the whole army[9]

Como todos estos cambios muestran, el inglés moderno puede ser considerado como una «corrupción» del inglés antiguo. En efecto, todas las lenguas modernas son «corrupciones» de lenguas más antiguas. Esto no impide que haya gente que forme comités para salvar el «king’s English» (inglés real) o para proteger la «pureza» del francés. Sin embargo, la previsión del cambio lingüístico es tal que los lingüistas han desarrollado una técnica para fechar la separación de una lengua de otra. Esta técnica se denomina

glotocronología. Está basada en el supuesto de que, debido al préstamo y a cambios internos, cerca del 14 por ciento de la mayoría de las palabras básicas del vocabulario de una lengua se renueva cada 1000 años.

Lenguaje y conciencia

El lenguaje y los cambios del lenguaje muestran las formas tan interesantes que pueden surgir en la cultura humana sin el deseo consciente de sus protagonistas. Como señaló Alfred Kroeber:

> Los continuos procesos de cambio en una lengua son principalmente inconscientes o encubiertos, o al menos implícitos. Los resultados del cambio pueden llegar a ser reconocidos por los que hablan en lenguas en proceso de cambio; el hecho gradual del cambio, y especialmente las causas, casi siempre ocurren sin que el que habla esa lengua se dé cuenta de ellos… Cuando un cambio ha empezado a introducirse, puede ser aceptado tácitamente o puede ser observado o rechazado conscientemente debido a que se le considera incorrecto o extraño. Pero los motivos subyacentes de los que se oponen y los impulsos de los innovadores es muy posible que sean igualmente desconocidos para ellos mismos (1948:245).

Este aspecto sobre el cambio en el lenguaje puede generalizarse a otros cambios en todos los otros sectores de los sistemas socioculturales. Hace ya mucho tiempo que Adam Fergusson, un gran filósofo escocés del siglo XVIII, afirmó que las formas de sociedad, «incluso en aquellas que se han denominado épocas ilustradas, están hechas con igual ceguera hacia el futuro».

Los sistemas culturales son «efectivamente el resultado de la acción humana, pero no la ejecución de ningún plan humano».

Es cierto que somos los únicos animales capaces de hablar sobre nosotros mismos y de analizar nuestros problemas

conscientemente. Solamente nosotros tenemos una autoalerta consciente, lo que mucha gente considera como el atributo más importante de la naturaleza humana. Sin embargo, algo es generalmente sobreestimado cuando se festeja la conciencia como la gloria de nuestra especie. Lo que a menudo se olvida es que nuestras mentes están sometidas a limitaciones que no afectan a la actividad mental de otros organismos. Desde el momento que vivimos de la cultura, nuestras mentes están modeladas y canalizadas por la cultura. Por ello el don de la universalidad semántica tiene muchas cuerdas colgando de él. La lengua no nos proporciona necesariamente libertad de pensamiento; por el contrario, a menudo nos atrapa en errores y mitos. Debido a que vivimos de la cultura y a que nuestras mentes están moldeadas por la cultura, tenemos más cosas de las que ser conscientes que otras criaturas. Solamente nosotros debemos esforzarnos para entender cómo la cultura controla lo que ocurre dentro de nuestras mentes. Sin este nivel adicional de alerta, la mente humana no puede considerarse completamente consciente.

Resumen

El lenguaje humano es único en poseer universalidad semántica, o la capacidad de producir un número ilimitado de mensajes nuevos sin pérdida de eficacia informadora. Por ejemplo, en contraste con las llamadas del gibón, el lenguaje humano tiene poderes ilimitados de productividad. Uno de los medios más importantes para conseguir esta productividad es la arbitrariedad de los elementos que transmiten la información. A pesar de la importancia de la herencia genética en la adquisición del lenguaje, las lenguas habladas dependen completamente del proceso de endoculturación; además, por lo general, las palabras carecen de cualquier parecido físico o iconográfico con sus referentes.

Otro factor importante en la consecución de la universalidad semántica es la dualidad de pauta. Esto se refiere al uso de elementos codificados arbitrarios en diferentes combinaciones para producir diferentes mensajes. Los elementos codificados básicos de las lenguas humanas son los fonemas o clases de sonidos contrastantes. Un fonema consiste en un conjunto de alófonos que son contrastantes con respecto a los alófonos de otros fonemas. Las diferentes lenguas tienen un repertorio muy variado de fonos, fonemas y alófonos. Ninguno de estos elementos tiene significado por sí mismo.

La dualidad de pauta queda expresada más ampliamente en

la combinación de fonemas para formar morfemas, los cuales son las unidades mínimas de sonido que tienen significado. Los morfemas son clases de fonemas que contienen varias formas denominadas alomorfos. Los morfemas pueden ser libres o asociados, dependiendo de si pueden presentarse solos y constituir expresiones completas.

La capacidad para mandar y recibir mensajes en el lenguaje humano depende de cómo se comparten las normas para combinar fonemas que van a producir morfemas y cómo se combinan los morfemas para dar lugar a frases. Estas normas son parte de la gramática de una lengua. Y normalmente se siguen inconscientemente. En lo que se refiere a la fonética especifican las combinaciones de fonemas permitidas o prohibidas. Y en cuanto al nivel morfémico especifican las secuencias de los morfemas y alomorfos que se necesitan para formar expresiones completas. Dichas normas constituyen la sintaxis. El conocimiento de las reglas de sintaxis hace posible producir expresiones completamente nuevas y sin embargo comprensibles. Una teoría que avala esta propiedad de la sintaxis es que existe una estructura profunda a la cual pueden ser reducidas varias expresiones superficialmente distintas. Las frases nuevas son transformaciones de estas estructuras profundas y pueden ser comprendidas si seguimos su trayectoria remontándonos hasta sus componentes subyacentes.

Todas las lenguas humanas son mutuamente traducibles, y no existe evidencia de que algunas lenguas tengan una gramática más eficaz que otras. Las categorías gramaticales y los vocabularios son muy diferentes, pero estas diferencias no indican ningún defecto inherente en una lengua ni una inferioridad intelectual por parte de los que la hablan. Las

categorizaciones generales y específicas, como es el caso de los números, clasificaciones de las plantas y términos que se refieren a los colores, reflejan la necesidad práctica de hacer distinciones generales o específicas ante condiciones naturales y culturales concretas.

La opinión de que ciertos dialectos correspondientes a lenguas estándar son formas inferiores de lenguaje, refleja prejuicios de clase y étnicos. Dialectos tales como el inglés vernáculo negro no inhiben por sí mismos un pensamiento claro y lógico.

Los intentos para mostrar que las diferencias gramaticales determinan la manera en que las gentes piensan y se comportan en diferentes culturas no han tenido éxito. Hay muy poca relación, si es que existe aparte del vocabulario, entre la lengua y las formas más importantes de adaptación demográfica, tecnológica, económica, etológica, doméstica, política y religiosa. Esto no significa que categorías lingüísticas obligatorias tales como las que se refieren al sexo, edad y diferencias de clase sean aspectos triviales de la vida sociocultural. Estos aspectos de la lengua deben ser estudiados y analizados seriamente debido a sus posibles efectos perjudiciales.

Las lenguas, como todos los demás aspectos de la cultura, están constantemente cambiando como resultado de procesos internos y externos. Todas las lenguas son «corrupciones» de lenguas madres anteriores. La glotocronología se basa en la premisa de que no solamente las lenguas cambian, sino que cambian a un ritmo que se puede predecir.

El estudio de los cambios que sufre una lengua, así como el estudio de otros aspectos lingüísticos, muestra la predominancia de los factores inconscientes en la vida

sociocultural. Aunque la universalidad semántica es un grande y maravilloso don humano, no nos proporciona automáticamente una completa conciencia y genuina libertad de pensar. Para llegar a ser completamente conscientes, debemos esforzarnos por entender cómo la cultura controla lo que pensamos y lo que hacemos.

4. Producción

Este capítulo describe los principales sistemas de producción de alimentos. Usando la energía como una medida de input y output, examina las interrelaciones entre la producción de alimentos, la tecnología y el medio ambiente natural Sirve como una introducción a algunos de los aspectos básicos de infraestructura.

La producción es una consecuencia de la aplicación de la tecnología y el trabajo humano a los recursos naturales. El tipo de producción más fundamental es el de la energía. La vida y la cultura humanas no pueden existir a menos que las sociedades adecuen y transformen la energía disponible en el ambiente. La cantidad de energía producida y el método de producción depende a su vez de una interacción entre la tecnología productora de energía que una cultura posee en un momento dado y las características de explotación del hábitat, tales como la luz solar, los suelos, bosques, las lluvias o los depósitos minerales, a los que dicha cultura tiene acceso. Ya que ni la tecnología ni las características del ambiente pueden cambiarse rápida o ilimitadamente, la forma de producción de energía de una cultura ejerce una poderosa fuerza que constriñe toda la manera de vivir de un pueblo.

La interacción entre tecnología y medio ambiente durante el proceso de producción de energía es también básica para entender lo que es la *ecología humana* (a veces llamada

ecología cultural), el estudio de cómo las poblaciones humanas y sus actividades están afectadas por las características orgánicas e inorgánicas de su medio ambiente y de cómo estas características orgánicas e inorgánicas a su vez se ven afectadas por las poblaciones humanas y sus actividades.

Evolución de la producción de energía

En la época de los primeros homínidos, toda la energía utilizada para el mantenimiento de la vida social procedía del alimento. Según parece, el *Homo erectus* consiguió dominar el fuego hace de 500.000 a 1 millón de años, a juzgar por los restos de carbón descubiertos en yacimientos fósiles de Hungría y China. El fuego se utilizó en principio para cocinar, calentarse, endurecer las puntas de las lanzas, llevar las piezas de caza hacia acantilados o trampas y, posiblemente, para favorecer el crecimiento de ciertas especies de plantas. Hace unos 100.000 años se empezó a aprovechar la energía, en forma de fuerza muscular, de los animales uncidos a arados, trineos y vehículos de ruedas. Aproximadamente en la misma época, se consumía una considerable cantidad de energía de madera y carbón vegetal en la fabricación de cerámica. Con la aparición de estados incipientes (véase Cap. 10. *Orígenes de los estados*), comienza a utilizarse la energía eólica en los barcos de vela y la energía de la madera en los procesos de fundición y vaciado de metales. La energía que genera el agua no se explotó extensivamente en Europa hasta el período medieval. Sólo en los últimos 200 o 300 años, los combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas) empezaron a dominar los ecosistemas humanos.

Nuevas fuentes de energía se han sucedido unas a otras siguiendo una progresión lógica en la que el dominio de las

formas más recientes depende del dominio de formas anteriores, por ejemplo, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo la secuencia de inventos que llevó a la metalurgia dependió del logro anterior de hornos de leña de alta temperatura para cocer la cerámica, y este a su vez de aprender a hacer y controlar los fuegos de leña necesarios para cocinar. La experiencia en la metalurgia de baja temperatura del cobre y el estaño tuvo que preceder, casi necesariamente, al desarrollo del hierro y el acero. Por su parte, este último precedió al desarrollo de las máquinas aplicadas a la minería que hicieron posible la utilización del carbón, el petróleo y el gas. Finalmente, el uso de estos combustibles fósiles produjo la Revolución Industrial, de la cual se deriva la actual tecnología de la energía nuclear.

Estos avances tecnológicos han incrementado constantemente la cantidad media de energía de que dispone por el ser humano desde el *Paleolítico* (designación que dan los arqueólogos al vasto periodo inicial de la Edad de Piedra) hasta la actualidad. Este incremento no significa, forzosamente, que la capacidad de la humanidad para controlar la naturaleza haya aumentado de modo constante. Tampoco un mayor uso de energía per cápita comporta, necesariamente, un nivel de vida más alto o menos trabajo per cápita. Hay que distinguir, además, entre la cantidad total de energía disponible y la eficacia con que esta energía se produce y utiliza.

Modos de producción de alimentos

Durante la mayor parte del tiempo de existencia del hombre en la Tierra, la producción de alimentos estuvo basada universalmente en la caza, la pesca y la recolección de plantas silvestres. Los antropólogos llaman a esto *caza y recolección*. La caza y la recolección fueron el único modo de producción de alimentos durante la mayor parte del Paleolítico.

Los cazadores y recolectores se encuentran organizados típicamente en pequeños grupos llamados *bandas*, compuestos de unas veinte a cincuenta personas. Las bandas están formadas por familias que se reúnen en campamentos durante períodos que van de unos pocos días a varios años, antes de trasladarse a otros lugares de acampada. La vida de una banda es totalmente opuesta a la vida de un poblado, la cual está típicamente asociada a modos de producción agrícolas. La vida de la banda es esencialmente migratoria: los refugios son temporales y las pertenencias escasas. No obstante, hay que tener la precaución de no generalizar demasiado, ya que los cazadores y recolectores se encuentran en una amplia diversidad de ambientes. Los esquimales —cazadores y recolectores del Ártico— tienen necesariamente ecologías y culturas algo diferentes de las de los grupos que viven en los desiertos. Además, algunos cazadores y recolectores que habitan en ambientes ricos en plantas y

animales salvajes viven en poblados permanentes, como los que se encuentran entre los pueblos de la costa noroccidental del Pacífico.

Hace aproximadamente entre 15.000 y 10.000 años, la producción de alimentos basada en el cultivo de plantas y la cría de animales domesticados empezó a suplementar o sustituir a la caza y la recolección. Los arqueólogos denominan *Neolítico* (literalmente «edad de piedra nueva») a esta época de transición hacia modos de producción basados en la obtención de cosechas y en la cría de animales. Típicamente, los pueblos agrícolas viven en asentamientos más permanentes que los cazadores y recolectores. Pero, de nuevo, no todas las sociedades agrícolas son semejantes. Hay muchas variedades de agricultura, cada una con sus implicaciones ecológicas y culturales. La *agricultura de secano* aprovecha las lluvias que tienen lugar de forma natural como fuente de humedad; la *agricultura de regadío* depende de presas y canales, construidos artificialmente, para llevar el agua a los campos. También pueden distinguirse diversos tipos de agricultura de secano y de regadío, cada uno con sus propias implicaciones ecológicas y culturales.

Para practicar la agricultura de secano debe solucionarse el problema de la reposición de los nutrientes tomados del suelo por las sucesivas cosechas. Uno de los métodos más antiguos para solucionar este problema, que aún se practica ampliamente en la actualidad, se conoce como *tala y quema*. Se tala una zona del bosque y se deja secar. Luego se le prende fuego y posteriormente se esparcen las cenizas, que son ricas en nutrientes, sobre la zona a plantar. En regiones de lluvia frecuente, el procedimiento de tala y quema sólo sirve para dos o tres estaciones antes de que los nutrientes de las cenizas

se agoten por completo. Entonces se tala y se quema una nueva zona del bosque. La tala y quema, por tanto, requiere grandes cantidades de tierra inculta esperando que resurja la vegetación adecuada para volver a iniciar el proceso.

Una solución totalmente diferente al problema de mantener la fertilidad del suelo es criar animales y plantar cosechas a la vez, empleando el estiércol de los animales como abono. Esto se conoce como *agricultura mixta*, y en su tiempo fue característica de la pequeña granja familiar europea y americana. Con la llegada de la era industrial, la fertilidad del suelo ha pasado a depender fundamentalmente de los abonos químicos, eliminando así la necesidad de criar animales y obtener cosechas en la misma granja.

En la agricultura de regadío, la fertilidad del suelo es un problema menor, ya que, frecuentemente, la propia agua de irrigación contiene cieno y nutrientes que son depositados automáticamente en los campos. Pero la agricultura de regadío varía mucho en tipo y escala. Algunos sistemas de regadío están limitados a terrazas en las faldas de las montañas, como en las Filipinas. Otros aprovechan las zonas inundadas por los grandes ríos, como el Nilo y el río Amarillo. Otra forma de regadío implica la formación de montículos: se extrae lodo de lagos poco profundos y se apila para formar hileras en las que se plantan las cosechas: son las conocidas *chinampas* de México. En el Oriente Medio se encuentran acueductos subterráneos enormes llamados *qats* que conducen el agua desde los torrentes de las montañas hasta las distantes granjas del desierto. En gran parte de la India, el agua de irrigación es extraída de profundos pozos hechos de ladrillo gracias a un buey y, más recientemente, bombeada eléctricamente a través de tubos de perforación.

La influencia del medio ambiente

Toda forma de tecnología debe interactuar con los factores presentes en un entorno dado. Tipos similares de tecnologías en entornos diferentes pueden producir distintos *outputs* energéticos. Así, por ejemplo, la productividad de la agricultura de regadío varía de acuerdo con la magnitud y seguridad del abastecimiento de agua, la disponibilidad de terreno llano y el contenido de minerales en el agua. Análogamente, la productividad de la agricultura de tala y quema varía según la disponibilidad de bosque para la quema y la rapidez con que se regenera. Así pues, no cabe realmente hablar de la tecnología en abstracto. Antes bien, debemos aludir siempre a la interacción entre la tecnología y las condiciones características de un específico entorno natural.

En las sociedades industriales, la influencia del medio ambiente parece estar a menudo subordinada a la influencia que ejerce la tecnología. Pero la creencia de que las sociedades industriales se han liberado de la influencia del medio ambiente o de que, en la actualidad, nuestra especie lo domina o controla es errónea (Cleveland y otros, 1984). Es verdad que se han construido réplicas de los suburbios residenciales norteamericanos en los desiertos de la Arabia Saudí y en los nevados campos de Alaska, y que también se pueden construir en la Luna. Pero la energía y materiales necesarios para tales realizaciones proceden de interacciones

entre tecnología y medio ambiente en minas, fábricas y granjas de diferentes regiones del mundo que están agotando reservas insustituibles de petróleo, agua, suelo, bosques y vetas metalíferas. Asimismo, en todos los lugares en los que la moderna tecnología extrae o transforma recursos naturales, o en los que aparece alguna forma de construcción o producción industrial, se plantea el problema de los residuos industriales, los agentes contaminantes y otros derivados biológicamente importantes. Varias naciones industriales realizan en la actualidad esfuerzos para reducir la contaminación del aire y del agua e impedir el agotamiento y envenenamiento del medio ambiente. Los costos de estos esfuerzos testimonian la continua importancia de la interacción entre tecnología y medio ambiente. Estos costos continuarán aumentando, puesto que nos hallamos simplemente en el inicio de la era industrial. En los siglos venideros, los habitantes de algunas regiones pagarán la industrialización a precios hoy por hoy incalculables.

La capacidad de sustentación y la ley de los rendimientos decrecientes

Factores como la abundancia de caza, calidad de los suelos, pluviosidad y extensión de bosques disponibles para la producción de energía, fijan el límite superior de la cantidad de energía que se puede extraer de un determinado medio ambiente con una tecnología concreta de producción energética. El límite superior de la producción de energía impone, a su vez, un límite al número de seres humanos que pueden vivir en ese medio ambiente. Este límite superior de la población se denomina *capacidad de sustentación (carrying capacity)*.

Medir la capacidad de sustentación no resulta fácil (Street, 1969; Glossow, 1978). Hay que tener sumo cuidado antes de concluir que una cultura dada puede aumentar «fácilmente» su producción incrementando el tamaño de su fuerza de trabajo o el tiempo dedicado al mismo. Especialmente dudosas son las afirmaciones acerca de un potencial ambiental sin explotar cuando se basan en cortos periodos de observación. Muchos rasgos enigmáticos de los ecosistemas humanos son consecuencia de adaptaciones a crisis ecológicas periódicas pero poco frecuentes, como sequías, inundaciones, heladas, huracanes y enfermedades epidémicas de animales y plantas que requieren largos periodos de observación. Uno de los principios básicos del análisis ecológico afirma que las

comunidades de organismos no se adaptan a las condiciones medias de sus hábitats, sino a las condiciones mínimas que los permiten seguir viviendo. Una formulación de este principio se conoce como *Ley del Mínimo de Liebig*: el crecimiento está limitado no tanto por la abundancia de todos los factores necesarios como por la disponibilidad mínima de cualquiera de ellos. Es probable que el observador a corto plazo de los ecosistemas humanos vea la condición media pero no los extremos, y pase por alto el factor limitante.

Sin embargo, en la actualidad se dispone de elementos de juicio que indican que la producción de alimentos entre los pueblos preindustriales alcanza frecuentemente sólo el tercio de lo que podría alcanzar si se hiciera un aprovechamiento al máximo de la capacidad de sustentación del medio ambiente mediante la tecnología existente (Sahlins, 1972). Para comprender por qué esta «subproducción» acaece tan a menudo, debemos distinguir entre los efectos de sobrepasar la capacidad de sustentación, y los de rebasar *el punto de los rendimientos decrecientes* (Fig. 4.1).

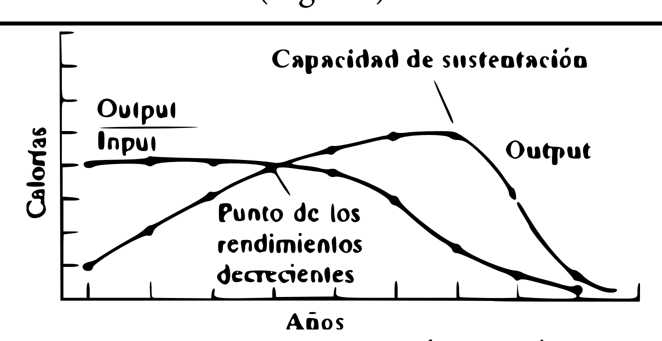


Fig. 4.1. REPRESENTACIÓN GRÁFICA DE LA RELACIÓN ENTRE LA CAPACIDAD DE SUSTENTACIÓN y EL PUNTO DE LOS RENDIMIENTOS DECRECIENTES.

Cuando se sobrepasa la capacidad de sustentación, la producción empezará a disminuir como consecuencia del daño irreversible al ecosistema. El agotamiento de los suelos constituye un ejemplo de la consecuencia de sobrepasar la capacidad de sustentación. Sin embargo, cuando se rebasa el punto de los rendimientos decrecientes, la producción puede mantenerse estable o incluso continuar creciendo, aun cuando se produzca menos por unidad de esfuerzo debido a la creciente escasez o empobrecimiento de uno o más factores ambientales. Ejemplo de este efecto es la actual situación de las pesquerías oceánicas en el mundo. Desde 1970, el índice de rendimiento por unidad de esfuerzo ha caído casi a la mitad, pero la captura total de pescado se ha mantenido constante (Brown, 1978). Existe una situación similar respecto a la agricultura mundial y en la producción de petróleo y gas (véase infra).

La producción continúa incrementándose incluso después de rebasar el punto de los rendimientos decrecientes. Pero, una vez alcanzada la capacidad de sustentación, ya no puede seguir haciéndolo.

Salvo cuando estén sometidos a cierto tipo de presiones políticas, los seres humanos intentarán mantener la razón entre *output* e *input* por debajo del punto de los rendimientos decrecientes limitando la expansión de sus esfuerzos productivos. Nadie desea, voluntariamente, trabajar más a cambio de menos. De forma que los seres humanos pueden sentir la necesidad de cambiar sus rutinas e introducir innovaciones culturales mucho antes de que se alcance la capacidad de sustentación.

Expansión, intensificación y cambio tecnológico

Para comprender la forma en que funcionan los ecosistemas humanos, hay que distinguir entre *expansión* e *intensificación*. Si la tecnología se mantiene constante, la producción puede aumentarse poniendo más gente a trabajar o haciéndoles trabajar durante más tiempo o más deprisa. Si este incremento en el *input* se realiza sin aumentar el área en que tiene lugar la producción de alimentos, se produce la *intensificación*. Sin embargo, si hay un incremento proporcional en dicha área, de tal forma que el *input* por hectárea o kilómetro cuadrado no se altera, entonces el sistema se *expansiona* o crece, pero no se intensifica.

Como todos los modos de producción de alimentos (en realidad, todos los modos de cualquier tipo de actividad) dependen de recursos finitos, la expansión no puede continuar indefinidamente. Más pronto o más tarde, cualquier incremento de la producción tendrá que depender de la intensificación. Y la intensificación debe llevar, con más o menos rapidez, al punto de los rendimientos decrecientes, debido al agotamiento de recursos no renovables y a un descenso en la eficacia. Si persiste la intensificación, antes o después la producción se vendrá abajo y se reducirá a cero.

No obstante, la condición fundamental en esta situación es que la tecnología se mantenga constante. En los ecosistemas

humanos, el cambio tecnológico constituye una respuesta frecuente a los rendimientos decrecientes. Así, como sugiere la obra de Ester Boserup (1965), cuando los cazadores y recolectores agotan su entorno y rebasan el punto de los rendimientos decrecientes, es probable que empiecen a adoptar un modo de producción agrícola; cuando esto les sucede a los pueblos que practican la tala y quema, pueden pasar al cultivo de campos permanentes empleando fertilizantes animales, y cuando los grupos que practican una agricultura dependiente de las lluvias en campos permanentes agotan sus suelos, pueden cambiar a una agricultura de regadío. También cabe considerar la transformación de las formas de agricultura preindustrial en las de tipo industrial basadas en la petroquímica como una respuesta al agotamiento y al rendimiento decreciente por unidad de esfuerzo (Harris, 1977).

Ecología de los pueblos cazadores y recolectores

Los !kung san[10] son un pueblo de cazadores y recolectores que viven en el desierto del Kalahari a ambos lados de la frontera entre Botswana y Namibia en África del Sur (Lee, 1979). Al igual que la mayor parte de los cazadores y recolectores, los !kung recorren grandes distancias de un campamento a otro en busca de agua, caza y plantas silvestres alimenticias. Sólo construyen refugios temporales y tienen un mínimo de posesiones; sin embargo, están bien alimentados y alcanzan una edad de vida relativamente larga. Como en la mayor parte de los pueblos cazadores y recolectores, los hombres !kung están especializados en la caza mientras que las mujeres !kung están especializadas en la recolección, aunque a veces las mujeres traen animales pequeños al campamento y los hombres ayudan a transportar las pesadas cargas de nueces.

El número de individuos en un campamento !kung varía de 23 a 40, con una media de 31 (20 adultos y 11 niños). Durante un periodo de estudio de cuatro semanas, Richard Lee calculó que 20 adultos dedican una media de 2,4 días por semana a la caza y la recolección. Un día cualquiera, el número de individuos cazando o recolectando varía de cero a 16.

Aproximadamente el 60 por ciento de las calorías consumidas por un campamento !kung procede de la

actividad de recolección de las mujeres. Estas recorren ampliamente todo el territorio, caminando de 2 a 12 millas por día en recorridos de ida y vuelta, lo que representa unas 1500 millas al año. En una jornada media cada mujer regresa con una carga de 15 a 33 libras de nueces, bayas, frutos, verduras y raíces en proporciones que varían de una estación a otra.

Los hombres cazan, de media, cada tres o cuatro días y sólo tienen éxito en aproximadamente el 23 por ciento de las ocasiones. La caza, por tanto, no es una fuente de energía eficiente para los !kung. Por cada caloría (por encima del metabolismo basal) gastada en la caza, la carne sólo producirá unas 3. Del total de las aproximadamente 2355 calorías consumidas por persona y día, la carne proporciona aproximadamente el 19 por ciento, las nueces y vegetales el resto. Sólo una nuez, el mongongo, proporciona aproximadamente el 70 por ciento de las calorías que ingieren los !kung suministrando también una parte importante de sus proteínas.

Los estudios de los !kung y otros pueblos cazadores y recolectores que sobreviven actualmente han desvanecido la idea de que la forma de vida cazadora y recolectora condena necesariamente a quienes la practican a una miserable existencia precaria, evitando la inanición sólo mediante un esfuerzo diario ininterrumpido. Aproximadamente el 10 por ciento de los !kung tienen más de 60 años de edad (comparado con el 5 por ciento en países agrícolas como Brasil y la India) y los exámenes médicos demuestran que gozan de buena salud.

Teniendo en cuenta la gran cantidad de carne y otras fuentes de proteínas en su dieta, su buena condición física y

su abundante tiempo de ocio, los !kung tienen un alto nivel de vida. La clave de esta situación es que su población es baja en relación a los recursos que explotan. En un territorio hay menos de una persona por milla cuadrada y su esfuerzo de producción permanece por debajo de la capacidad de sustentación, sin intensificación apreciable (excepto en los últimos años debido a la aparición de pueblos vecinos que poseen ganadería).

Teoría de la optimización del forrajeo

A pesar de su bajo nivel de producción de alimentos, los cazadores y recolectores no comen cada una de las especies comestibles que existen en su hábitat. Pasan por alto muchas plantas y animales comestibles, incluso cuando se las encuentran mientras están buscando alimento. Por ejemplo, de las aproximadamente 262 especies de animales conocidas por los !kung san solamente comen unas 80 (Lee, 1979:226). Esta selectividad también tiene lugar entre los animales que, como los cazadores-recolectores humanos, deben de buscar su alimento.

Para demostrar este comportamiento selectivo, los ecólogos han desarrollado un conjunto de principios conocidos como *teoría de la optimización del forrajeo* (Cuadro 4.1).

Cuadro 4.1

Una explicación intuitiva de la teoría de la optimización del forrajeo

Imagine que está en un bosque en el que algunos árboles tienen en su rama más alta un billete de 1 dólar y otros tienen un billete de 20 dólares. ¿Deberíamos subirnos a cada árbol que tiene dinero o deberíamos subirnos solamente a los árboles que tienen billetes de 20 dólares? La respuesta depende de cuántos árboles con billetes de 20 dólares haya. Si hay muchos, sería un error subirse a los que tienen billetes de 1 dólar. Por otro lado, aunque los árboles con billetes de 20 dólares fueran muy escasos, si encontrásemos uno nos subiríamos a él.

Esta teoría afirma que los cazadores o recolectores perseguirán o recolectarán solamente aquellas especies que tienen un porcentaje máximo de rendimiento calórico con relación al tiempo que se invierte forrajeando. Como mínimo, siempre habrá una especie que se capturará en cada salida, especialmente si se trata de una de las que tienen un porcentaje más elevado de rendimiento calórico por cada hora de «tiempo de manipulación» —es decir, el tiempo invertido en perseguir, matar, recolectar, transportar, preparar y cocinar la especie de que se trate, después de que se haya encontrado—. Los forrajeadores tomarán una segunda, tercera o cuarta especie, si se la encuentran, solamente si haciéndolo se aumenta el porcentaje de rendimiento calórico comparándolo con su esfuerzo total (Charnov, 1976; Smith, 1983). Naturalmente, los forrajeadores en realidad no pueden medir cuántas calorías gastan u obtienen; pero, a través de ensayos y errores repetidos, consiguen un conocimiento bastante preciso de si vale la pena o no coger determinada especie. (Si los leones y los lobos pueden desarrollar este comportamiento selectivo lo mismo pueden hacer los humanos).

Para ilustrar esto supongamos que solamente existen tres especies animales en un determinado bosque: cerdos salvajes, osos hormigueros y murciélagos. Supongamos además que en cuatro horas de búsqueda a través del bosque, un forrajeador puede esperar encontrar un cerdo salvaje, y que el tiempo invertido en toda la operación (persecución, muerte y cocinarlo) es de unas dos horas, mientras que su valor calórico es de 20.000 calorías. Si el tiempo invertido para la misma operación tratándose de un oso hormiguero es también de dos horas, pero su rendimiento calórico es

solamente de 10.000 calorías, nos preguntamos si el cazador se parará a cazar un oso hormiguero cuando se lo encuentre o bien esperará que aparezca un cerdo salvaje. Si solamente se dedica a capturar cerdos salvajes, en cuatro horas de búsqueda la proporción de rendimiento calórico para el cazador será:

$$\frac{20.000\,calorías}{4\,horas + 2\,horas} = \frac{20.000}{6} = \frac{3.333}{1\,hora}$$

Si también se dedica a atrapar a un oso hormiguero, su proporción de rendimiento calórico será:

$$\frac{20.000 + 10.000\,calorías}{4h + 2h + 2h} = \frac{30.000}{8} = \frac{3.750}{1\,hora}$$

No debería pasar por alto los osos hormigueros, ya que 3750 son más que 3333. ¿Qué hay sobre los murciélagos? Supongamos que para los murciélagos el tiempo invertido en todo el proceso es de dos horas pero su rendimiento calórico es solamente de 500 calorías. ¿Se parará a coger un murciélago? La operación matemática sería así:

$$\frac{20.000 + 10.000 + 500\,calorías}{4h + 2h + 2h + 2h} = \frac{30.500}{10} = \frac{3.050}{1\,hora}$$

Si él se parase a capturar un murciélago en vez de esperar a un oso hormiguero, o a un cerdo salvaje, estaría «desperdiciando energía», ya que 3750 es mucho más que 3050.

La teoría de la optimización del forrajeo afirma, en otras palabras, que los forrajeros continuarán añadiendo elementos a su dieta solamente si cada nuevo elemento aumenta (o por lo menos no disminuye) la eficacia total de sus actividades forrajeras. Esta afirmación es especialmente interesante en lo que se refiere a la cuestión de cómo la abundancia de un alimento —p. ej., una especie de insecto— influye en su posición dentro o fuera de la lista de dieta óptima. Los

alimentos que rebajan la proporción final de rendimiento calórico no serán añadidos a la lista, no importa lo abundantes que sean. Solamente la abundancia de los alimentos de gran rendimiento calórico influye en la extensión de la lista: a medida que un alimento de alta calidad escasea, alimentos que previamente se han considerado poco eficaces como para estar en la lista empiezan a incluirse en ella. La razón para esto es que ya que hay que gastar más tiempo antes de encontrar un alimento de alta calidad, el término medio de rendimiento calórico para toda la lista desciende de tal manera que ya no es una pérdida de energía el parar por alimentos que tienen un rendimiento calórico bajo.

En un estudio sobre las cifras reales del rendimiento calórico entre los indios aché, del este de Paraguay, Kristen Hawkes y sus colaboradores encontraron que solamente se capturaban 16 especies en los encuentros que se producían durante las expediciones de forrajeo (Hawkes, Hill y O'Connell, 1982). El promedio del rendimiento calórico después de los encuentros con algunas de las 16 especies oscilaba entre las 65.000 calorías por hora que producían los pecarís de collar hasta las 946 calorías por hora que produce el fruto de la palmera. Como ya se había dicho, a pesar del hecho de que cada alimento era decrecientemente eficaz, medido en términos de calorías por hora después de cada encuentro, su inclusión en la dieta elevaba la eficacia final del sistema de forrajeo de los achés. Por ejemplo, si los achés solamente cazasen las dos especies de más alta calidad calórica —los pecarís de collar y los ciervos— su eficacia forrajera final sería solamente de 148 calorías por hora, ya que a pesar de su alto rendimiento calórico estas especies escasean

y se encuentran muy rara vez. Añadiendo alimentos de tercero y cuarto rango —pacas y coatíes— la eficacia total del forrajeo aumenta a 405 calorías por hora. A medida que añadimos las restantes especies menos valiosas, el promedio total de rendimiento calórico continúa aumentando, pero en incrementos cada vez más pequeños. La lista acaba con el fruto de la palmera, que produce 946 calorías por hora. Presumiblemente, los achés no incluyen especies adicionales debido a que han encontrado por ensayo y error que no hay ninguna especie disponible que no rebaje la eficacia del forrajeo total (872 calorías por hora para todas las 16 especies).

Por tanto, la teoría de la optimización del forrajeo ofrece una explicación para lo que, por otra parte, podría considerarse como una indiferencia caprichosa por parte de muchas sociedades hacia miles de especies y plantas comestibles existentes en sus hábitat. También supone un esquema de trabajo para posibles cambios pasados y futuros, en la lista de productos consumidos por forrajeros y basada en las fluctuaciones de la abundancia de fuentes de alimento más eficaces. Si, por ejemplo, los pecarís de collar y los ciervos se hicieran cada vez más abundantes, los achés encontrarían que sería una pérdida de energía recolectar frutos de palmera; finalmente, dejarían de comer orugas de palmera, y si la frecuencia de los encuentros con ciervos y pecarís de collar alcanzase un punto tal que el pararse para coger otra cosa disminuyera la proporción total de rendimiento calórico, no cogerían otra cosa que ciervos y pecarís de collar. En sentido opuesto, si los ciervos y los pecarís de collar se hacen decrecientemente abundantes, los achés no dejarían de capturarlos nunca en cada encuentro, pero ya no

considerarían una pérdida de tiempo pararse a recoger otro tipo de alimentos —incluyendo ciertas clases de insectos— que ahora desprecian.

La teoría de la optimización del forrajeo ayuda a explicar por qué la población con dietas ligeras puede, sin embargo, pasar por alto elementos tales como insectos y gusanos de tierra que son muy abundantes en su habitat. No es la abundancia o la rareza de un alimento lo que predice si va a ser incluido o no en la dieta, sino su contribución a la eficacia final de la producción de alimento. Sin embargo, en este punto conviene tener en cuenta un aviso: no deberíamos deducir que el único factor que determina la dieta de los cazadores y recolectores humanos es la eficacia energética. Muchos otros factores, tales como las proteínas, grasas, minerales y composición vitamínica de los alimentos, pueden también determinar qué especies son las elegidas. No obstante, la eficacia energética es un importante factor a considerar y hasta el momento ha sido el que se ha podido medir con más éxito por los antropólogos.

Sistemas de energía alimentaria de tala y quema

Roy Rappaport (1968,1984) ha realizado un cuidadoso estudio sobre el sistema de energía alimentaria de los tsembaga maring, clan que vive en poblados semipermanentes en las laderas septentrionales de las tierras altas del centro de Nueva Guinea. Los tsembaga, cuya población asciende a 204 personas, cultivan taro, ñames, batatas, mandioca, caña de azúcar y algunos otros productos en pequeños huertos desbrozados y fertilizados por el método de tala y quema. La tala y quema es un método más eficiente que la caza para satisfacer las necesidades calóricas, proporcionando 18 calorías por cada caloría gastada. Este método permite a los tsembaga satisfacer sus necesidades calóricas con una inversión de tiempo de trabajo notablemente baja: sólo 380 horas por año y productor de alimentos en el proceso de cultivo. Al mismo tiempo, los tsembaga proveen de alimento a una población casi diez veces superior que los !kung y viven en casas permanentes (excepto por los destrozos causados por las guerras).

Dos límites ambientales son especialmente pertinentes para los tsembaga y otros ecosistemas tropicales de tala y quema. En primer lugar, está el problema de la regeneración del bosque. Debido a la lixiviación producida por los aguaceros y a la invasión de insectos y malas hierbas, la productividad de

los huertos de tala y quema disminuye rápidamente después de dos o tres años de uso, por lo cual se deben desbrozar nuevos terrenos para evitar fuertes reducciones en el *output* y la eficiencia del trabajo (Janzen, 1973; Clarke, 1976). La productividad óptima se obtiene desbrozando los huertos en terrenos en los que existe un considerable desarrollo secundario de grandes árboles. Si se hace cuando la sucesión secundaria no ha alcanzado un adecuado grado de madurez, la quema de la cubierta vegetal sólo aportará una pequeña cantidad de fertilizante en forma de ceniza. Por otra parte, si se deja que el bosque alcance su climax, los árboles serán muy difíciles de talar. La regeneración óptima puede durar de diez a veinte años o más, dependiendo de los suelos y climas locales.

Así pues, a largo plazo, los ecosistemas de tala y quema consumen una importante extensión de bosque per cápita, aunque el porcentaje de territorio explotado durante un año a veces no exceda del 5 por ciento del territorio total (Boserup, 1965:31). Por ejemplo, si un determinado año los tsembaga sólo tienen plantados 42 acres, habrán desbrozado, sin embargo, alrededor de 864 acres de su territorio. Esta es, aproximadamente, la extensión de bosque que los tsembaga necesitarían si su población permaneciera estable en torno a 200 personas y si quemaran el crecimiento secundario de los huertos cada 20 años. Rappaport estima que los tsembaga disponían de selva suficiente para mantener a otras 84 personas sin dañar irreversiblemente sus capacidades de regeneración. Sin embargo, esta tierra está situada más arriba o más abajo de los niveles de altitud óptimos para sus principales cosechas y así probablemente disminuiría en parte su eficacia si la cultivaran. Todos los pueblos de tala y quema

se enfrentan ante la posibilidad última de tener que «comerse su selva». (Condominas, 1957) al acortar el periodo de barbecho hasta el punto en el que la hierba y el matorral reemplace a los árboles. Al menos esto es lo que les ha ocurrido a otros pueblos de Nueva Guinea no lejanos a los tsembaga (Sorenson, 1972; Sorenson y Kenmore, 1974). Sin embargo, hay lugares, como la selva amazónica, donde vastas reservas de árboles se mantienen y donde las densidades de población son tan bajas que la disponibilidad de árboles para quemar no puede ser el factor que limite la capacidad de sustentación o que determine el punto de rendimientos decrecientes.

El problema del alimento de origen animal

Otro problema que plantean los modos de producción como la tala y quema es la desaparición de especies animales.

Este problema es especialmente agudo cuando la alimentación se basa, primordialmente, en el cultivo de tubérculos deficitarios en proteínas, como las batatas, los ñames, la mandioca y el taro. Los ecosistemas naturales de los bosques tropicales producen gran cantidad de biomasa *vegetal* por hectárea, pero son productores muy pobres de biomasa *animal* comparados, por ejemplo, con las praderas y los ecosistemas marinos (Richards, 1973). Los animales que habitan los bosques tropicales tienden a ser pequeños, furtivos y arbóreos. Cuando crece la densidad demográfica humana, estos animales empiezan a escasear rápidamente y se hacen difíciles de encontrar. La biomasa animal total (el peso de todas las arañas, insectos, gusanos, serpientes, mamíferos, etc.) en una hectárea de pluvisilva del Amazonas central es de 45 kg. Esta cifra contrasta con los 304 kg. que ofrece un bosque de espinos de África oriental. En las sabanas de África oriental se encuentran 627 kg. de grandes herbívoros por hectárea, cifra que sobrepasa con mucho el peso total de todos los grandes y pequeños animales encontrados por hectárea en el Amazonas (Fittkau y Klinge, 1973:8). Aunque los alimentos vegetales pueden proporcionar grandes cantidades de

proteínas adecuadas para la nutrición si se ingieren en variedad y abundancia, la carne es una fuente más eficiente de nutrientes esenciales que el alimento vegetal, kilo por kilo. Por eso uno de los factores limitantes fundamentales en el crecimiento de los sistemas energéticos de tala y quema es la disponibilidad de proteínas animales (Gross, 1975,1981; Harris, 1984). Sea cual fuere la razón ecológica y nutricional *etic*, no cabe duda de que los tsembaga, como cualquier otro grupo humano, aprecian mucho las proteínas animales, en especial en forma de carne y grasa (los vegetarianos, que se abstienen de comer carne, suelen apreciarlas en forma de leche y yogur). Los tsembaga, cuya densidad demográfica ha alcanzado los 67 habitantes por milla cuadrada, comparados con los menos de uno por milla cuadrada entre los !kung san, han agotado los animales salvajes en su territorio.

Entre los tsembaga la carne ingerida, la mayoría de los días, oscila entre absolutamente nada y algo menos de la onza (28,35 g.). Las frutas y las verduras suponen aproximadamente el 99 por ciento en peso de la ingesta diaria normal. Estas cifras no incluyen las considerables cantidades de carne que a veces ingieren los tsembaga en determinadas festividades (Rappaport, 1984:448).

Los tsembaga compensan este déficit poblando su tierra con un animal doméstico: el cerdo. Los cerdos de los tsembaga, que hozan solos durante el día, vuelven a casa para ingerir una ración de batatas y restos de comida al atardecer. Un cerdo medio pesa tanto como un tsembaga. Rappaport estima que cada uno consume casi tantos productos hortícolas como una persona. Cuando la piara de cerdos alcanza su tamaño máximo se dedica casi tanto tiempo y energía a alimentar a los cerdos como a la gente. Al igual que

muchas culturas de Nueva Guinea, los tsembaga permiten que su población de cerdos aumente durante varios años, sacrificando los animales sólo con ocasión de acontecimientos ceremoniales (Watson, 1977). Cuando el esfuerzo necesario para cuidar de los cerdos se torna excesivo, se celebra un festín que origina un drástico descenso en la población porcina. Este festín probablemente está relacionado con el ciclo de reforestación en los huertos y la regulación de la guerra y la paz entre los tsembaga y sus vecinos (Morren, 1984:173).

Agricultura de regadío

Bajo condiciones favorables, la agricultura de regadío produce más calorías por caloría gastada que cualquier otro modo de producción de alimentos preindustrial. Entre los agricultores de regadío, los chinos han destacado durante milenios. Los antropólogos Fei Hsiao-t'ung y Chang chih-I (1947) llevaron a cabo, en tiempos anteriores al comunismo, un detallado estudio sobre los *inputs* de trabajo y el rendimiento en peso de la producción agrícola en la aldea de Luts'un, provincia de Yunnan. Se obtuvieron más de 50 calorías por cada caloría gastada en los campos. Las cosechas principales fueron: el arroz, que constituía alrededor del 75 por ciento del total, la soja, el maíz, la mandioca y las patatas. Debido a la alta productividad de su agricultura, las 700 personas de Luts'un produjeron cinco veces más alimento de lo que consumían. ¿Qué ocurrió con el excedente? Fue desviado desde la aldea hacia las ciudades; se intercambió a través de mercados y dinero por bienes y servicios no agrícolas; se transfirió en forma de impuestos a los gobiernos local, provincial y central; y se empleó para criar un gran número de hijos y mantener una alta tasa de crecimiento demográfico.

La alta densidad demográfica de ciertas partes de China y otras sociedades que practican la agricultura de regadío es debida al hecho de que aumentar la cantidad de agua

suministrada a los campos, aumenta la cantidad de trabajo que puede invertirse en la producción sin pérdidas sustanciales en la relación *output-input*. Por tanto, en vez de utilizar el potencial de ahorro de trabajo de su tecnología para trabajar menos, la agricultura de regadío opta por intensificar su esfuerzo de incrementar su *output*. (Por qué ocurre esto se discutirá más tarde, en el Capítulo 5. *Reproducción*).

Energía y pastoreo nómada

Los cereales convierten alrededor del 0,4 por ciento de la luz solar fotosintéticamente activa en materia apta para el consumo humano. Si se emplean para alimentar a animales en lugar de personas y después se consume su carne, se perderá, por término medio, un 90 por ciento de la energía disponible en los cereales (National Research Council, 1974). La pérdida de eficiencia asociada a la transformación del alimento vegetal a través de los animales domesticados explica la relativa escasez de culturas cuyo modo de producción de alimentos se basa en el *pastoreo nómada*. Los pastores plenamente nómadas son gentes que crían animales domesticados y que no dependen de la caza, la recolección o el cultivo de sus propias cosechas. Suelen habitar praderas y estepas áridas en las que las precipitaciones son demasiado escasas o irregulares como para mantener una agricultura dependiente de las lluvias, y donde el regadío resulta impracticable debido a la altura o a la excesiva distancia de los grandes valles fluviales. Al especializarse en la ganadería, los pastores nómadas pueden conducir sus rebaños a largas distancias y aprovechar los mejores pastos.

Sin embargo, los pueblos pastores han de complementar con cereales su dieta de leche, queso, sangre y carne (esta última representa una parte relativamente pequeña de la comida diaria). La productividad del pastoreo no basta, por sí

sola, para mantener densas poblaciones. Normalmente, los cereales se obtienen comerciando con agricultores vecinos, quienes a su vez ansían adquirir pieles, queso, leche, y otros productos animales que siempre escasean en sistemas agrícolas preindustriales que sustenten poblaciones densas. A menudo, los pastores intentan mejorar su «posición negociadora» atacando a los aldeanos sedentarios y llevándose la cosecha de cereales sin pagar nada a cambio, cosa que muchas veces pueden hacer con total impunidad gracias a la posesión de animales como los camellos y caballos que les otorga gran movilidad y eficacia militar. Y si las incursiones se ven coronadas por repetidos triunfos, la población campesina puede verse forzada a reconocerlos como amos y señores. Repetidas veces en la historia del Viejo Mundo, grupos relativamente pequeños de pastores nómadas —los mongoles y los árabes son los dos ejemplos más famosos— han conseguido dominar enormes civilizaciones basadas en la agricultura de regadío. Con todo, el resultado inevitable de estas conquistas era que el sistema agrícola acababa absorbiendo a los conquistadores cuando trataban de alimentar a las enormes poblaciones que habían caído bajo su control (Lattimore, 1962; Salzman, 1971; Lees y Bates, 1974; Khazanov, 1984).

Energía y evolución de la cultura

Según Leslie White (1949:368-369), una ley básica rige la evolución de las culturas: «Siendo constantes los demás factores, la cultura evoluciona a medida que la cantidad de energía aprovechada al año aumenta, o bien cuando aumenta la eficacia de los medios para convertir la energía en trabajo». La primera parte de esta ley parece apoyada por el *output* per cápita de la agricultura de regadío china y por el *output* per cápita de los !kung y los tsembaga como muestra la Tabla 4.1.

Tabla 4.1
Energía agrícola per cápita

	Producción total en calorías (en miles)	*Población*	*Producción calorías per cápita (en miles)*
!kung	23.400	35	670
Tsembaga	150.000	204	735
Luts'un	3.790 000	700	5.411

La segunda parte de la ley de White no está tan clara. Es cierto que si uno considera solamente el gasto del trabajo humano, la proporción rendimiento/gasto aumenta desde 11 para los !kung a 18 para los tsembaga y hasta 54 para los luts'un (Harris, 1971:204 ss.). Pero estas cifras no incluyen la energía que los tsembaga utilizan en la combustión de árboles para hacer sus huertos, ni la gran cantidad de energía que los mismos «desperdician» en convertir el alimento vegetal en cerdo. Tampoco las cifras para los luts'un incluye la enorme cantidad de energía que lleva el triturado y cocinado del arroz. Como Timothy Bayliss-Smith (1977) ha mostrado en un intento de probar la ley de White, las comunidades de los Mares del Sur, puestas a participar en aspectos de la

producción moderna industrial, producen mucha más energía alimentaria per cápita, pero su eficacia no muestra una clara tendencia a aumentar. De hecho, si consideramos los rendimientos de la energía total y los gastos de la producción alimentaria en las sociedades completamente industrializadas, la tendencia en la eficiencia de aplicar la energía al trabajo va en contra de la predicción de White.

Sistemas industriales de obtención de energía alimentaria

Es difícil estimar la razón *output-input* de la agricultura industrial debido a que la cantidad de trabajo indirecto invertido en la producción de alimentos sobrepasa a la de trabajo directo. Por ejemplo, un agricultor de maíz de Iowa emplea nueve horas de trabajo por acre, que rinden 81 *bushels*[11] de maíz con una energía equivalente a 8.164.800 calorías (Pimentel y otros, 1973). Esto da una razón nominal de 5000 calorías de *output* por cada caloría de *input*; pero esta cifra es sumamente engañosa. En primer lugar, las 3/4 partes de todas las tierras cultivadas en Estados Unidos están dedicadas a la producción de forraje para animales, lo que supone una reducción del 90 al 95 por ciento en las calorías aptas para el consumo humano. Con las calorías consumidas por la cabaña de los Estados Unidos se podría nutrir a 1300 millones de personas (Cloud, 1973). En segundo lugar, en los tractores, camiones, cosechadoras, petróleo, pesticidas, herbicidas y fertilizantes empleados por el agricultor de Iowa se halla incorporada una enorme cantidad de trabajo humano.

Aspecto mal comprendido de los sistemas industriales de energía alimentaria es la diferencia entre rendimientos más altos por acre y la razón entre *input* y *output* energéticos. Como con secuencia de modos de producción cada vez más

intensivos que implican una mejora genética de los cultivos y dosis más altas de fertilizantes químicos y pesticidas, se han incrementado los rendimientos por acre (Jensen, 1978). Pero esta mejora sólo ha sido posible gracias a un incremento constante en la cantidad de combustible invertida por cada caloría de energía alimentaria producida. En los Estados Unidos se invierten 15 toneladas de maquinaria, 22 galones de gasolina, 203 libras de fertilizantes y 2 libras de insecticidas y pesticidas químicos por acre y año. Esto representa un costo de 2.890.000 calorías de energía no alimentaria por acre y año (Pimentel y otros, 1975). Este costo se ha incrementado continuamente desde el inicio del siglo. Antes de 1910 se obtenían de la agricultura más calorías de las que se invertían en ella. En 1970, se necesitaban 8 calorías en forma de combustibles fósiles para producir una caloría de alimentos (Cuadro 4.2). Si el pueblo de la India tuviera que emular el sistema estadounidense de producción de alimentos, todo su presupuesto energético tendría que emplearse, única y exclusivamente, en la agricultura (Steinhart y Steinhart, 1974). En palabras de Howard Odum (1970:15):

Cuadro 4.2

Gasto energético que supone el empaquetado y procesado de alimentos industriales

Energía requerida para producir distintos recipientes de alimentos

Empaquetado	*kcal*
Cesta de madera para bayas	69
Bandeja de poliestireno (talla 6)	215
Bandeja de papel moldeado (talla 6)	384
Bolsa de polietileno (16 oz o 455 g)	559
Bote de acero, con tapa de aluminio (12 oz)	568
Pequeña caja de papel	722
Bote de acero con tapa de acero	1.006
Jarro de cristal (16 oz)	1.023
Botella de Coca-Cola desechable (16 oz)	1.471
Recipiente de aluminio del tipo comida-TV	1.496
Bote de aluminio con la tapa pop-top (12 oz)	1.643
Envase plástico para leche, desechable (1/2 galón)	2.159
Botella de Coca-Cola retornable (16 oz)	2.451
Botella de polietileno (1 qt)	2.494
Botella de polipropileno (1 qt)	2.752
Envase de cristal para leche, retornable (1/2 galón)	4.455
Café instantáneo	18.948
Chocolate	18.591

Gasto de energía para el procesado de distintos productos

Producto	*kcal/kg*
Cereales para el desayuno	15.675
Azúcar de remolacha (un 17 % de azúcar)	5.660
Alimentos deshidratados (secados o congelados)	3.542
Azúcar de caña (suponiendo una proporción de 20 % de azúcar)	3.380
Fruta y vegetales (congelados)	1.815
Pescado (congelado)	1.815
Alimentos cocinados	1 485
Carne	1 206
Helados	880
Fruta y verduras (enlatadas)	575
Harina (incluyendo el mezclado de la harina)	484
Leche	354

Fuente: Adaptado de Pimentel y Pimentel, 1985:38-39.

Toda una generación de ciudadanos pensaba que la capacidad de sustentación de la Tierra era proporcional a la cantidad de tierra cultivada y que se había conseguido una mayor eficacia en el uso de la energía solar. Esto ha resultado ser una trampa, pues el hombre industrial ya no come patatas hechas de energía solar; ahora come patatas hechas de petróleo.

Resumen

El estudio comparativo de las formas de producción implica el estudio de los aspectos cuantitativos y cualitativos de la producción y consumo de energía.

La mayor parte de la energía que fluye a través de los sistemas energéticos preindustriales consiste en energía alimentaria. La tecnología de la producción energética no puede alterarse a capricho. Ha evolucionado a través de sucesivas etapas de competencia técnica en las que el dominio de un conjunto de útiles y máquinas se basa en un conjunto anterior.

Gracias al avance tecnológico, la energía disponible per cápita ha crecido constantemente. Sin embargo, la tecnología nunca existe en abstracto, sino sólo en casos concretos y en interacción con un entorno particular; la tecnología no domina o controla el entorno natural. Incluso en los ecosistemas industriales más avanzados, el agotamiento y contaminación de los habitáis agrega costos inevitables a la producción y consumo de energía. La interacción de la tecnología con el entorno natural determina la capacidad de sustentación, que constituye el límite superior de la producción, y por tanto de la densidad de población humana posible sin agotamiento y daño permanentes.

Cuando se rebasa la capacidad de sustentación, la producción disminuye bruscamente. Sin embargo, el hecho

de que un sistema de energía alimentaria funcione dos tercios por debajo de la capacidad de sustentación no significa que las restricciones ecológicas estén ausentes. Los sistemas de energía de las culturas tienden a detener el crecimiento antes de alcanzar el punto de los rendimientos decrecientes, definido como el punto en el que la razón entre *output* e *input* empieza a disminuir, manteniendo constante la tecnología. También hay que hacer una distinción entre los efectos del crecimiento y los de la intensificación. El crecimiento puede continuar durante un largo tiempo sin que provoque una disminución en la razón entre *output* e *input*. Sin embargo, la intensificación, que se define como un *input* aumentado en un área determinada, puede conducir a agotamientos críticos, disminución de los rendimientos y daño irreversible para la capacidad de sustentación del hábitat. Todos los factores de los ecosistemas deben enfocarse desde la perspectiva de la ley de Liebig, que establece que los extremos, no los términos medios, constituyen los límites de la capacidad de sustentación.

Una respuesta cultural común a la disminución de la eficiencia como consecuencia de la intensificación es alterar la tecnología y, por tanto, adoptar nuevos modelos de producción.

La caza y recolección fue el modo universal de producción de alimento durante el período paleolítico, lo que representa más del 90 por ciento de la existencia de la humanidad. Como en el ejemplo de los !kung san, mientras la eficacia output/input de los cazadores y recolectores es baja, especialmente para la actividad de caza dominada por los varones, manteniendo densidades de población bajas y evitando la intensificación, los cazadores y recolectores

pueden disfrutar de altos niveles de vida. La eficiencia energética tiene un importante papel en la selección de las especies que los cazadores-recolectores usan como alimento. De acuerdo con la teoría de la optimización del forrajeo, los forrajeros sólo se paran a coger aquellas especies cuyo manejo añada o por lo menos no disminuya la eficacia final de su esfuerzo de forrajeo.

Los agricultores de tala y quema como los tsembaga producen sus necesidades calóricas con mayor eficiencia que los !kung san, pero han agotado los animales de su hábitat y deben confiar en sus cerdos costosamente domesticados para satisfacer sus necesidades de proteínas y grasas animales. Pero empleando la agricultura de regadío, el pueblo de luts'un produce un gran excedente. A pesar de su alta razón output/input trabajan más en la producción de alimentos que los !kung san o los tsembaga.

El pastoreo es otro modo de producción de alimentos preindustrial aunque raro, que es practicado sólo en áreas inadecuadas para la agricultura. La razón de esto es que al utilizar las plantas en la alimentación de animales domesticados en vez de consumir las cosechas directamente tiene lugar una reducción del 90 por ciento en la eficacia de la conversión de la luz solar en alimento humano.

Como Leslie White predijo, ha habido un progresivo aumento en la cantidad de energía utilizada *per cápita* a medida que las culturas han ido evolucionando. La eficiencia energética también ha aumentado como se ha podido medir a través del incremento en el *input* de trabajo humano. Pero cuando en el cálculo de dicha eficiencia se incluyen fuentes de energía distintas de las humanas, se muestra que los avances tecnológicos suponen una disminución en la eficiencia de la

producción alimenticia. Esto queda demostrado por el enorme gasto de energía que caracteriza a los sistemas agrícolas e industriales.

5. Reproducción

Este capítulo completa la introducción al estudio de la infraestructura. Analiza la relación entre producción y reproducción desde el punto de vista de costes y beneficios de la crianza de un niño. También se discuten las prácticas culturalmente controladas, que elevan o rebajan las tasas de crecimiento de la población en ausencia de los modernos métodos contraceptivos.

La relación entre producción y reproducción

La reproducción es una forma de producción —el «producto» son nuevos seres humanos—. Bajo condiciones óptimas las hembras humanas podrían tener entre 20 y 25 alumbramientos durante sus años fértiles (período que dura desde la edad de 15 a los 45 aproximadamente). En todas las sociedades humanas, por término medio, las mujeres tienen muchos menos hijos de lo que señalan esas cifras. El récord, 8,97 hijos por mujer, lo tienen los hutteritas, una secta comunitaria que vive en el oeste de Canadá (Lang y Gohlen, 1985). Si todos los niños nacidos vivieran tiempo suficiente para reproducirse, cualquier número de nacimientos por encima de dos por mujer, potencialmente, haría que la población aumentase (siempre que se mantengan las tasas de mortalidad constantes). Incluso tasas bajas de aumento de población pueden originar enormes poblaciones en el curso de unas pocas generaciones. Por ejemplo, los !kung tienen una tasa de crecimiento de población del 0,5 por ciento al año. Si el mundo hubiera comenzado hace 10.000 años con una población de dos, y esa población hubiera crecido a un ritmo del 0,5 por ciento al año, la población actual sería de 604.436.000.000.000.000.000.000. Tal crecimiento no ha tenido lugar debido a varias combinaciones de factores naturales y culturales, manteniéndose la reproducción dentro de los límites impuestos por los sistemas de reproducción.

Existe una gran controversia sobre el tipo de relación existente entre producción y reproducción. Los seguidores de Thomas Malthus, el fundador de la ciencia de la demografía (la ciencia que estudia los fenómenos de la población), hace mucho tiempo que mantienen el punto de vista de que el nivel de población está determinado por la cantidad de alimentos producidos. Según los malthusianos, la población aumentaría siempre hasta el límite de la producción; de hecho, debía aumentar más rápido que cualquier aumento concebible de la productividad, y por tanto condenar a una gran parte de la humanidad a una eterna pobreza, hambre y miseria. Sin embargo, de la evidencia que muestra el hecho de que muchas sociedades preindustriales mantienen su nivel de producción por debajo de su capacidad de sustentación (véase Cap. 4. *Producción*), queda claro que Malthus se equivocó al menos en un aspecto muy importante. Y lo que es más, es posible volver la teoría de Malthus al revés, y ver que la cantidad de alimento producido sería el determinante del nivel de crecimiento de la población. En este sentido, que por otro lado ha sido enérgicamente defendido por Ester Boserup (véase Cap. 4. *Expansión, intensificación y cambio tecnológico*), la producción de alimentos tiende a incrementarse hasta el nivel requerido por el crecimiento de la población. A medida que la población aumenta, la producción se intensifica y aparecen nuevas formas de producción para satisfacer la creciente demanda de alimentos.

A la vista de las investigaciones antropológicas modernas, la posición que parece más correcta es la de que la producción y reproducción son igualmente importantes en delimitar el curso de la evolución sociocultural y que en una forma equiparable cada una es la causa de la otra. La reproducción

origina una presión demográfica (costos fisiológicos y psicológicos tales como la malnutrición y la enfermedad) que conduce a la intensificación y disminución del rendimiento y al agotamiento irreversible del medio ambiente. Y lo que es más, tales presiones pueden sentirse incluso cuando la población no está aumentando, si los estándares de vida son bajos y los medios usados para mantener la población en un bajo nivel son por sí mismos costosos (como, por ejemplo, el infanticidio y el aborto —véase más adelante—). Así, mientras la producción limita el crecimiento de la población, la presión demográfica proporciona la motivación para salvar tales límites.

La presión demográfica introduce un elemento de inestabilidad en todas las culturas humanas. Esta inestabilidad a menudo interacciona con fuentes naturales de inestabilidad (llamadas «perturbaciones»), tales como cambios en las corrientes oceánicas, avances y retrocesos de glaciares continentales, todo lo cual produce cambios en gran escala en las formas de producción.

Es esta combinación de presiones naturales y culturales, por ejemplo, la que podría ser responsable de la transición de los modos de producción del Paleolítico al Neolítico. Durante los últimos años del Paleolítico, los cazadores-recolectores cazaban grandes animales como caballos, renos, mamuts, bisontes y ganado salvaje. Hace aproximadamente 12.000 años, importantes cambios climáticos marcaron el final de la última glaciación continental. Como resultado, los bosques empezaron a reemplazar a las praderas en las cuales estos animales pastaban. A medida que disminuían los rebaños de grandes animales, los cazadores respondían a la presión demográfica intensificando sus esfuerzos en la caza. Debido a

la combinación de cambios de clima y cazar en exceso, muchas especies de animales de caza mayor se extinguieron en el Nuevo y el Viejo Continentes (Martin, 1984). Entonces estos agotamientos y extinciones pusieron en marcha la adopción de nuevas formas de producción que implicaban el cultivo de plantas y la cría de animales (Mark Cohén, 1975,1977). Como veremos (Cap. 9. *Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias*), la presión demográfica también desempeñó un importante papel en el desarrollo de la guerra, la evolución del Estado (Cap. 10. *La economía política del Estado*) y en la aparición de la sociedad industrial.

Los costos y beneficios de la crianza de los niños

La presión demográfica implica que las parejas son sensibles a los costos y beneficios que conlleva el proceso de reproducción. Los costos de criar niños incluyen la comida extra consumida durante el embarazo, el trabajo que se ha perdido por la mujer embarazada, los gastos implicados para proporcionar la leche materna y otros alimentos durante la infancia y la niñez, el esfuerzo de transportar los niños de un lado a otro, y en sociedades más complejas los gastos de ropa, alojamiento, cuidados médicos y educación. Además, el proceso del parto mismo es peligroso y a menudo supone un riesgo para la vida de la madre.

Los beneficios de la reproducción incluyen la contribución que los niños hacen a la producción de alimentos, a los ingresos de la familia en general, y al cuidado y seguridad económica de sus padres. Los niños también son muy valiosos por su papel en los intercambios maritales y en las alianzas entre los grupos (véase *El matrimonio en las familias extensas* y *Los grupos domésticos y la evitación del incesto*) —es decir, que muchos grupos culturales se intercambian hijos e hijas con el objeto de obtener maridos y esposas—. Estos intercambios se usan para arreglar alianzas contra los agresores. Por eso, cuando existe un estado de guerra crónico, los grupos más numerosos son más seguros que los más

pequeños; tienen más alianzas así como una mayor fuerza militar. Por supuesto que esto no quiere decir que la gente no tenga también hijos por razones sentimentales.

Junto a otros primates, los humanos pueden tener una inclinación genéticamente controlada a sentirse emocionalmente atraídos por los niños y expresar una satisfacción emocional al cogerles, acariciarles, mirarles y ayudarles a jugar y aprender. A medida que los niños crecen, su respeto y cariño por sus padres también se valora atentamente. Pero debe quedar claro que este cariño por los bebés y los niños, si fuese innato, podría modificarse por la cultura de forma tan radical como para que la mayoría de la gente tenga menos niños de los que son capaces de producir, y permitir a otros, tales como monjes, curas, monjas e incluso algún «yuppie» de nuestros días, no tener ninguno.

Recientes evidencias sugieren que el ritmo al cual la generación de padres tiene niños está en gran parte determinado por el hecho de si el tener un hijo más supone una ganancia clara de beneficios sobre costos para la pareja por término medio (Caldwell, 1982; Harris y Ross, 1986; Nardi, 1983). Por ejemplo, entre los cazadores-recolectores, el número de hijos está limitado por el peso que los niños suponen para sus madres, que deben transportarlos varios miles de kilómetros cada año en sus expediciones de forrajeo. Según Richard Lee, las madres !kung san intentan evitar tener hijos muy seguidos, con el objeto de evitar el peso de transportar a dos niños a la vez. Entre los cazadores-recolectores, los beneficios de tener más hijos quedan bastante reducidos debido a la vulnerabilidad al agotamiento de las especies animales y vegetales salvajes. A medida que el tamaño del grupo aumenta, la producción de alimento per

cápita tiende a disminuir, ya que los cazadores-recolectores no tienen una forma eficaz de crear un incremento paralelo en la población de las plantas y animales salvajes que ellos utilizan como alimento. Por último, los hijos de los cazadores-recolectores no producen más de lo que consumen hasta relativamente tarde en su niñez. Por estas razones, las densidades de población entre cazadores-recolectores rara vez superan la cifra de una persona por milla cuadrada. Son de alguna manera representativos de tiempos prehistóricos. El *Homo sapiens* debe de haber sido una criatura muy escasa en el Paleolítico. Quizá sólo alcanzase una cifra de 5 millones en lodo el mundo en aquellas épocas (Hassan, 1978:78; Dumond, 1975), desde luego no pasarían de 15 millones (Mark Cohén, 1977:54), comparados con los 4000 millones, que hay en la actualidad. Aunque tomemos el cálculo más alto o más bajo, de lo que no hay duda es que por decenas de miles de años, el ritmo de crecimiento de la población humana fue muy lento (véase Tabla 5.1).

Tabla 5.1
Ritmo de crecimiento de la población humana

Periodo	*Población mundial al final del período*	*Índice en porcentaje anual de crecimientos durante el periodo*
Paleolítico	5.000.000	0,0015
Mesolítico	8.500.000	0,0330
Neolítico	75.000.000	0,1000
Antiguos Imperios	225.000.000	0,5000

Fuente: Hassan, 1978,1971; Spengler, 1974.

Con la llegada de la agricultura y los animales domésticos, el equilibrio entre los costos y beneficios de reproducción cambió a favor de tener más hijos. Los hijos ya no tenían que ser transportados durante largos trayectos; podían realizar muchos trabajos a una edad temprana; y desde el momento en que el ritmo de reproducción de animales y plantas

domésticas pudo ser controlado, se pudieron intensificar todos los procesos y se consiguió un aumento en el crecimiento de la población sin que disminuyera el rendimiento per cápita. Después del destete, en muchas sociedades agrícolas los niños empezaban a ser útiles. Contribuían a la producción de la propia comida, ropa y alojamiento; y si las condiciones eran favorables podían empezar a producir excedentes por encima de las necesidades de su propia subsistencia a la temprana edad de 6 años. Este período de transición se acelera con los partos sucesivos, ya que los hermanos mayores y otros niños deben de asumir gran parte del esfuerzo que lleva el atender a sus hermanos más pequeños.

Se han hecho varios intentos de medir el valor económico de los niños en las comunidades rurales contemporáneas. Benjamín White (1976) ha mostrado que en una aldea de Java los niños de 12 a 14 años contribuyen 33 horas a la semana con trabajo valorable económicamente, y las niñas de 9 a 11 años contribuyen alrededor de 38 horas a la semana con el mismo tipo de trabajo. Si lo totalizamos, se llega a la conclusión de que los niños contribuyen con casi la mitad del trabajo llevado a cabo por los miembros adultos de la casa. La mayoría del trabajo del hogar supone realizar trabajos manuales, trabajar en pequeñas operaciones comerciales y procesar diversos alimentos para ser vendidos. Hallazgos similares han sido publicados referentes al Nepal (Nag y col., 1978).

Los costos son más difíciles de evaluar, pero White nos muestra que los niños javaneses hacen la mayor parte del trabajo necesario para criar y mantener a sus hermanos, dejando libres a las madres para trabajos que revierten

ingresos. En cualquier caso, en la Java rural, cuanto más grandes son los hogares, más eficaces son los grupos para producir ingresos; ello es debido a que se necesita una menor proporción del esfuerzo total para dedicarlo al mantenimiento. Dadas estas condiciones, White (1982:605) encuentra que las mujeres tienen alrededor de cinco partos y de ellos sobreviven cuatro hijos, lo cual parece «una respuesta totalmente apropiada». (De cualquier forma es una respuesta que arroja un alarmante 2 por ciento anual de incremento en la población de Java).

Meade Caín (1977:225) ha cuantificado ambas cosas, beneficios y costos para los niños varones en una aldea de Bangladesh. Caín describe sus hallazgos de la siguiente forma:

> Los niños varones se convierten en productores netos como muy tarde a los 12 años. Y lo que es más, los niños varones trabajan un número suficiente de horas a un ritmo bastante elevado de productividad como para compensar el consumo propio durante los periodos anteriores de dependencia hasta la edad de 15 años. Por tanto, y en términos generales, los padres obtienen un rendimiento económico claro procedente de los niños varones durante el periodo en que están subordinados al hogar paterno.

Así pues, en contra de la creencia popular de que la gente en países menos desarrollados tienen muchos hijos, simplemente porque no saben cómo evitar la concepción, existe clara evidencia de que a corto plazo más hijos y hogares mayores suponen un estándar de vida más alto y no más bajo. Unos aldeanos del Punjab explicaban por qué no deseaban seguir ningún programa de planificación familiar: «¿Por qué pagar 2500 rupias por una ayuda extra? ¿Por qué no tener un hijo?». (Mamdani, 1973:77).

Con el aumento de oportunidades de empleo urbano, industrial, técnico y en oficinas, los beneficios de criar hijos

pueden aumentarse invirtiendo en menos descendientes pero mejor educados. En el pueblo de Rampur, cercano a la capital hindú, Nueva Delhi, el número de hijos por mujer descendió a medida que las oportunidades de obtener un salario fuera del pueblo aumentaron (Das Gupta, 1978). Los tractores, los tubos y bombas de agua redujeron la demanda de trabajo procedente de los niños. Además, los padres querían que sus hijos tuvieran una educación mejor como preparación para trabajos más cualificados en Nueva Delhi. En una situación parecida, en Sri Lanka (Tilakaratne, 1978), los que contratan asalariados han llegado a preferir varones adultos antes que niños que solamente pueden trabajar a tiempo parcial, como consecuencia de tener que ir a la escuela. Existen más trabajos de oficina disponibles para los cuales los niños no están preparados ya que no han alcanzado niveles adecuados de educación general y de formación en matemáticas. Incluso familias de obreros desean tener hijos con empleos en oficinas de alto nivel y les dan más educación. El casarse con un hombre o una mujer cultos y con un buen empleo ha llegado a ser el objetivo ideal, y esto solamente puede ser conseguido posponiendo el matrimonio, lo que a su vez hace que decrezca el número de hijos por mujer.

En pueblos hindúes próximos a la ciudad de Bangalore existen tres factores que explican la actitud en contra del trabajo infantil: 1) los campos se han fragmentado mucho y se han hecho demasiado pequeños para absorber el trabajo adicional de niños en la agricultura; 2) han surgido nuevas oportunidades de trabajo no agrícola y que requiere ciertos conocimientos aritméticos y nivel de cultura; 3) las condiciones de educación se han introducido y mejorado en los pueblos (Caldwell y otros, 1983). Igualmente, en el pueblo

de Manupur en el Punjab, Nag y Kak (1984) encontraron un aumento considerable del número de parejas que practicaban la contracepción y por tanto una gran reducción en el número de hijos considerados como deseables. Estos cambios ocurrieron debido a los cambios en la forma de producción, lo cual hizo que disminuyera la demanda de trabajo infantil. Por ejemplo, la disminución o eliminación del barbecho ha conducido a la desaparición de terrenos para pastos dentro del pueblo, de tal forma que los chicos jóvenes ya no pueden ser útiles para el cuidado del ganado. La pérdida del ganado y el aumento de combustibles y fertilizantes químicos también han hecho que desaparezca el trabajo infantil de recolectar abono usado como fertilizante y combustible (véase *La vaca sagrada*); con la introducción de herbicidas industriales, ya no se necesitan niños para escardar. Además, ha habido un aumento sustancial en el número de trabajadores en Manupur, empleados en sectores industriales, comerciales y del gobierno. Mientras tanto, la mecanización de las operaciones agrícolas, el cada vez más extendido uso del crédito y la necesidad de llevar libros de contabilidad, han hecho que los padres de Manupur, de una forma más consciente, estén más deseosos de ampliar los horizontes educativos de sus hijos. La matrícula para la escuela secundaria ha aumentado para los chicos del 63 al 81 por ciento, y del 29 al 63 para las chicas. Ahora los padres quieren tener por lo menos un hijo que tenga un trabajo de oficina, de tal forma que la familia no dependa completamente de la agricultura; muchos padres quieren que tanto los hijos como las hijas vayan al colegio.

El modo industrial de reproducción

Cambios semejantes en los costos y beneficios de criar hijos también están detrás de la «transición demográfica» que tuvo lugar en Europa, Estados Unidos y Japón en el siglo XIX. Esta transición supuso una caída en las tasas tanto de natalidad como de mortalidad y un rebajamiento de la tasa de crecimiento de la población (el Cuadro 5.1 define algunos de estos términos de importancia demográfica).

Cuadro 5.1

Algunos conceptos demográficos básicos

- *Tasa de natalidad bruta*. Es el número de nacimientos por cada mil habitantes en un año determinado.
- *Tasa de mortalidad bruta*. Es el número de muertes por mil habitantes en un año determinado.
- *Tasa de fertilidad*. Es el número de nacimientos vivos por mil mujeres entre las edades de 15 a 44, en un año determinado.
- *Tasa de fertilidad total*. Es el promedio de niños nacidos de mujeres que han completado su ciclo reproductivo.
- *Fecundidad*. Es la capacidad fisiológica de tener un hijo vivo.
- *Mortalidad*. La muerte como factor de estabilidad o cambio en la población.

Con la industrialización, los costes para criar hijos, especialmente después de la introducción de las leyes sobre el trabajo infantil y los estatutos sobre la educación obligatoria, se elevaron rápidamente. Llevaba más tiempo adquirir la preparación necesaria para ganarse la vida. De aquí que los

padres tenían que esperar más tiempo que antes para que pudieran recibir cualquier tipo de beneficio económico procedente de sus hijos. Al mismo tiempo, todo el modelo de cómo la gente se ganaba la vida había cambiado. El trabajo había dejado de ser algo hecho por los miembros de la familia en una granja familiar o en una tienda familiar. Ahora, la gente ganaba su salario como individuos aislados bien en fábricas o bien en oficinas. Lo que la familia hacía junta era consumir; su único producto eran los hijos. Los beneficios de criar hijos acabaron dependiendo cada vez más y más de su buena voluntad de ayudar en las crisis médicas o económicas que agobiaban a la gente mayor. Pero con el aumento del promedio de vida y el enorme crecimiento de los costos de la atención médica se hizo cada vez más utópico para los padres esperar tal tipo de ayuda de sus hijos. Así pues, en las naciones industrializadas se ha visto la necesidad de sustituir el viejo sistema preindustrial, en el que los hijos cuidaban a sus padres ya mayores, por los seguros médicos, jubilaciones y residencias para ancianos. En muchas naciones industriales la tasa de fertilidad es actualmente bastante inferior a 2,1 hijos por mujer (tasa necesaria para reemplazar las pérdidas de población), como consecuencia de la necesidad de disponer de dos salarios por familia para mantener el nivel de clase media. Mientras esta situación continúe, cada vez habrá más hombres y mujeres que probablemente decidan tener solamente un hijo o ninguno, y cada vez habrá más individuos que pensarán que las formas tradicionales de intimidad familiar, sexual y emocional son demasiado caras. Volveremos al estudio del cambio de roles sexuales y de la organización familiar en los Estados Unidos en el Capítulo 16. *La antropología de una sociedad industrial*.

Prácticas de regulación de la población

Como hemos visto, y en contra de la opinión de Malthus, la evidencia apoya la conclusión de que las culturas preindustriales regularon el tamaño de sus familias minimizando los costos y maximizando los beneficios de la reproducción. En una época en que no había preservativos, diafragmas, píldoras, espermicidas o conocimiento del ciclo ovulatorio humano, ¿cómo podría existir tal regulación? Se pueden establecer cuatro grupos de prácticas que de alguna forma tienen un efecto regulador del crecimiento de la población: 1) cuidado y trato del feto, bebés y niños; 2) cuidado y trato de las niñas y mujeres (y hasta cierto punto de los niños y de los hombres); 3) intensidad y duración de la lactancia; 4) variaciones en la frecuencia del coito.

Trato dispensado al feto y a los niños

Maltratar al feto, al bebé, o al niño pequeño es un medio muy corriente de reducir los costos reproductivos. Desde los intentos activos por evitar la muerte del feto (aborto), del bebé o del niño, a los esfuerzos activos por buscar su muerte hay una sutil gradación. La plena protección para el feto supone una dieta complementaria para la mujer embarazada y reducir la carga de su trabajo (MacCormack, 1982:8). El aborto indirecto comienza cuando a las mujeres se les impone trabajos más pesados y se les reduce la dieta. El aborto directo aparece con dietas de hambre impuestas a las mujeres

embarazadas y a menudo también incluye algún tipo de trauma causado al apretar el abdomen de la madre con vendas muy tirantes, saltar encima de ella o hacerla ingerir sustancias tóxicas. En un estudio llevado a cabo en 350 sociedades preindustriales, George Devereux (1967:98) encontró que el aborto directo era un «fenómeno absolutamente universal».

Algunas formas de infanticidio son tan practicadas como el aborto. De nuevo, existe una sutil gradación desde métodos indirectos a métodos directos. El apoyo total a la vida de un bebé recién nacido significa que tiene que ser alimentado de forma que gane peso rápidamente y protegido contra las temperaturas extremas, caídas, quemaduras y otros accidentes. De esta forma, el infanticidio indirecto comienza con una alimentación inadecuada y con un trato indiferente y descuidado, especialmente cuando el niño se pone enfermo. El infanticidio directo supone una privación total de alimentos más o menos rápida, deshidratación, exposición a los elementos, asfixia o golpes en la cabeza (S. Scrimshaw, 1983). A menudo no existe una clara diferencia entre aborto e infanticidio. Los yanomamo (véase Cap. 9. *Piezas de caza y guerra: los yanomamo*), por ejemplo, inducen el parto hacia el sexto o séptimo mes de embarazo y si el feto muestra signos de vida después de la expulsión lo matan. De la misma forma, con frecuencia no existe una clara distinción entre el infanticidio y la eliminación directa o indirecta de niños de dos o tres años no deseados por medio de una más o menos rápida retirada de alimentos y negligencia durante las enfermedades. En relación con esto, hay que señalar que en muchas culturas no consideran a los niños como humanos hasta que no se han llevado a cabo ciertas ceremonias, tales

como ponerles el nombre o cortarles el pelo. El infanticidio y la muerte inducida de niños pequeños rara vez tienen lugar *después* de que sean llevadas a cabo tales ceremonias (Minturn y Stashak, 1982). Por ello, desde el punto de vista *emic*, tales muertes rara vez son consideradas como homicidio.

Trato dispensado a las mujeres

El trato a las mujeres puede hacer elevar o rebajar la edad a la cual las mujeres comienzan a ser capaces de tener hijos y la edad a la cual ya no pueden concebir. También puede afectar al número total de embarazos que puedan tener. Las mujeres con carencia nutricional no son tan fértiles como aquellas cuyas dietas son correctas, aunque sobre este punto existe una gran controversia en cuan severas deben ser esas privaciones como para suponer una disminución significativa de la fertilidad. Se sabe que una severa privación de alimentos —tipo hambruna— puede reducir la fertilidad en un 50 por ciento (Bongaarts, 1980:568). Rose Frisch (1984:184), sin embargo, mantiene que la pérdida de entre un 10 a un 15 por ciento del peso es suficiente para retrasar la menarquia y alterar el ciclo menstrual. Recordemos que esta controversia se refiere al efecto de la malnutrición sobre la fertilidad. También están claramente demostrados los efectos del estrés nutricional sobre la madre, el feto y el bebé. La nutrición materna deficiente aumenta el riesgo de nacimientos prematuros y de bajo peso, suponiendo ambas cosas un aumento de la mortalidad fetal e infantil; la mala nutrición materna también disminuye la cantidad, y la calidad, de la leche materna, disminuyendo de esta forma aún más las oportunidades de supervivencia del bebé (Marmitón y otros, 1984:388). A su vez, aquellas mujeres que quedan

embarazadas y que periódicamente proporcionan leche procedente de un organismo nutricionalmente agotado también tienen una cifra elevada de mortalidad (Fedrick y Adelstein, 1973; Jelliffe y Jelliffe, 1978; Trussell y Pebly, 1984). Estos efectos nutricionales variarán en la manera que se interaccionen con la cantidad de estrés fisiológico y psicológico producido a una mujer embarazada y lactante. Además, las expectativas de vida de las mujeres pueden estar afectadas por los efectos de sustancias tóxicas, por técnicas abortivas basadas en lo que podríamos llamar *shock* corporal, y de nuevo la interacción de todos estos factores con el estado nutricional. La malnutrición extrema y el estrés físico y mental también pueden afectar a la fecundidad masculina (véase Cuadro 5.1) al quedar reducida la libido (deseo sexual) y el número de espermatozoides vivos o fértiles. Sin embargo, la abundancia de espermatozoides comparada con la de óvulos, unido a la fisiología femenina del parto y de sus primeros cuidados, hace que el trato dispensado a las mujeres sea mucho más importante que el dispensado a los hombres en el proceso de regular la reproducción. Las altas cifras de morbilidad y mortalidad entre los hombres se contrarrestan en gran parte por la práctica tan extendida de la poliginia (véase Cap. 7. *La poligamia y la familia nuclear*) y por el hecho de que un varón puede fertilizar a docenas de hembras.

Lactancia

La amenorrea (alteración del ciclo menstrual) es un síntoma típico de la lactancia natural. El efecto está asociado a la producción de prolactina, una hormona que regula la actividad mamaria. La prolactina, a su vez, inhibe la producción de hormonas que regulan el ciclo ovulatorio (Aso y Williams, 1985). Parece ser que existen varios factores

bioculturales que controlan la duración de la amenorrea debida a la lactancia. En primer lugar, está el estado de salud de la madre y su dieta. Otros factores se refieren a la intensidad de la succión, que está determinada por la edad a la cual el niño es alimentado con comidas blandas suplementarias, y también es otro factor el número de veces que se le da el pecho al niño. Mientras que aún se discute la relativa importancia de estos factores (Bongaarts, 1980,1982; Frisen, 1984), queda claro que, bajo condiciones favorables, la lactancia prolongada puede dar como resultado el espaciar los embarazos a intervalos de tres a más años, con un grado de fiabilidad comparable al de los modernos métodos anticonceptivos, mecánicos y químicos (Short, 1984:36). Sin embargo, hay que ser muy prudentes a la hora de sacar conclusiones y pensar que cualquier grupo social es capaz de ajustar su índice de fertilidad hacia arriba o hacia abajo simplemente intensificando y prolongando la lactancia. La lactancia prolongada no puede tener lugar si las madres no están adecuadamente alimentadas. Y lo que es más, debido a que la leche materna es deficiente en hierro, su uso como única fuente de alimento más allá de los seis meses podría ser causa de anemia en el niño.

Frecuencia del coito y su programación

La abstinencia coital puede ser mantenida lo suficiente como para reducir los embarazos, y los retrasos en el comienzo de la conducta coital pueden acortar la vida reproductiva femenina (Nag, 1983). Los efectos de la amenorrea debida a la lactancia pueden reforzarse con la abstinencia coital mientras la madre continúe dando el pecho a su hijo. Además, distintas formas de actividad sexual no reproductiva pueden influir en las cifras de fertilidad. En este

sentido la homosexualidad, masturbación, el *coitus interruptus* (retirada antes de eyacular) y las técnicas heterosexuales no coitales para alcanzar el orgasmo pueden tener un cierto papel en la regulación de la fertilidad. La edad del matrimonio es otra variable importante para regular la población. Pero su importancia depende de si existe un tabú sobre el sexo extramarital y sobre la maternidad de la mujer soltera. Como veremos más adelante, muchas sociedades no consideran a las parejas que no tienen hijos como parejas casadas. En tales casos, la edad del matrimonio no puede influir en el número de hijos que una mujer tenga (Wilmsen, 1982:4).

El tipo de matrimonio también tiene importancia en cuanto a la fertilidad. La poligamia (un marido y varias esposas), por ejemplo, asegura que la mayoría de las mujeres tomarán parte en relaciones sexuales reproductivas (en ausencia de contracepción). Pero la poliginia a su vez es un método eficaz de prolongar la abstinencia sexual y su posterior efecto como refuerzo de la amenorrea por lactancia. Además, a medida que los maridos se hacen viejos, la poliginia probablemente tiene como consecuencia una menor frecuencia de relaciones coitales (Bongaarts y otros, 1984:521-522).

Queda claro con este resumen que las parejas en las sociedades preindustriales nunca carecieron de medios para regular sus índices de reproducción en respuesta a los límites y posibilidades impuestas por sus modos de producción.

La influencia de las enfermedades y otros factores naturales

La mayoría de las grandes enfermedades epidémicas letales —viruela, fiebre tifoidea, gripe, peste bubónica y cólera— están principalmente asociadas a poblaciones urbanas densas más que alas culturas de cazadores-recolectores dispersos o de pequeñas aldeas. Incluso enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla probablemente eran menos importantes entre las poblaciones de baja densidad, que podían evitar los terrenos pantanosos donde se reproduce el mosquito. (Se conoce la asociación entre terrenos pantanosos y enfermedades desde antiguo, a pesar de ignorar que los mosquitos eran portadores de enfermedades). Otras enfermedades tales como la disentería, paperas, tuberculosis, tos ferina, escarlatina y el vulgar resfriado probablemente tenían menos importancia entre los cazadores-recolectores y los primeros agricultores (Armelagos y McArdle, 1975; Black, 1975; Cockburn, 1971; Wood, 1975). La capacidad para recuperarse de estas infecciones está estrechamente relacionada con el nivel general de salud corporal, que a su vez está muy influenciada por la dieta, especialmente por niveles equilibrados de proteínas (N. Scrimshaw, 1977). El papel de la enfermedad como un regulador a largó plazo de la población humana es, pues, hasta cierto punto, una consecuencia del éxito o fracaso de otros mecanismos que regulan la población. Solamente si estas alternativas son

ineficaces, la densidad de la población aumenta, la eficiencia productiva cae y la dieta se deteriora; es entonces cuando las enfermedades van a suponer una prueba importante en el crecimiento de la población (Post, 1985).

Hay ciertas evidencias que indican que el cazador-recolector del Paleolítico era más sano que el agricultor del último período del Neolítico y que los granjeros de las sociedades del estado preindustrial. Saber exactamente cuándo y dónde empezó a ocurrir el deterioro es el centro de atención de una investigación constante (Cohén y Armelagos, 1984; Cohén, 1986). Parece probable que durante gran parte del Paleolítico Superior por lo menos, el control «artificial» de la población, más que las enfermedades, fue el principal factor que regía el crecimiento de la población (Handwerker, 1983:20).

Obviamente, no puede negarse que un componente en las lasas de nacimientos y muertes humanos refleja causas «naturales» sobre las que las prácticas culturales tienen escasa influencia. Además de las enfermedades mortales, las catastrales naturales tales como sequías, inundaciones y terremotos pueden hacer que aumenten las cifras de muertes y que disminuyan las de nacimientos de una forma que queda muy poco margen para la intervención de la cultura. Y por supuesto existen limitaciones biológicas sobre el número de hijos que una hembra humana puede tener, así como también existen limitaciones naturales sobre la duración de la vida humana. Pero hasta un grado sorprendente, incluso cuando la gente tiene que enfrentarse a serias crisis y privaciones, se busca el apoyo de prácticas culturales para dejar a algunos morir y a otros vivir, como veremos en el siguiente apartado.

Infanticidio indirecto en el nordeste de Brasil

El nordeste de Brasil es una extensa región con sequías periódicas, malnutrición crónica y una pobreza extendida. La tasa de mortalidad infantil es de alrededor de 200 muertes por mil nacimientos en el primer año de vida (comparada con la tasa de menos de 10 por mil en los países desarrollados). Un estudio llevado a cabo por Nancy Scheper-Hughes (1984) en esta región revela que por lo menos algunas de las muertes de bebés y niños descritas por un grupo de 72 mujeres se pueden considerar como formas indirectas de infanticidio. De un total de 686 embarazos (¡un promedio de 9,5 por mujer!), 85 terminaron en aborto provocado o inducido, y además hubo 16 recién nacidos muertos. De 588 nacidos vivos, 251 murieron entre 0 y 6 años, lo que supone un promedio de 3,5 muertes de bebés y niños por mujer. Estas muertes se concentraban al comienzo y al final de los años fértiles de la mujer, patrón que Scheper-Hughes atribuye a la inexperiencia de las madres con su primer hijo y a su incapacidad económica, física y psicológica para atender a las necesidades del último. [Una explicación más verosímil para la mortalidad más alta del primer hijo es que estos eran concebidos mientras que sus madres todavía estaban entre los 13 y 18 años y por tanto todavía estaban en estado de crecer, lo cual aumenta la posibilidad de que sus bebés nacieran bajos de peso y vulnerables a las enfermedades (Frisancho, Marios y

Flegel, 1983).] Algunas mujeres indicaron que el último hijo no había sido deseado y que «fue una bendición que Dios decidiera llevárselos en su edad infantil». (Scheper-Hughes, 1984:539).

Más importante que el orden del nacimiento a la hora de determinar la tendencia de la madre a retirar sus cuidados hacia uno de los hijos en particular era la «percepción de la constitución innata del niño y su temperamento», que ellas describen como «disposición o aptitud para la vida». Las madres expresaban una preferencia por los «niños ágiles, listos, activos, habladores y precoces». Los niños que no tenían esos rasgos no recibían asistencia médica cuando se ponían enfermos y no eran nutridos tan puntualmente como sus hermanas y hermanos. Las madres hablaban de niños que «querían morir, sus ganas de vivir no eran suficientemente fuertes o desarrolladas». Estos niños no deseados solían morir durante una de las crisis de su infancia: infecciones del cordón umbilical, diarrea infantil o dentición. Las mujeres consideraban algunas de las enfermedades infantiles como incurables, pero los síntomas de estas enfermedades eran tan amplios que casi cualquier trastorno infantil podía ser interpretado como un signo de que el niño estaba condenado a morir: ataques y convulsiones, letargos y pasividad, retraso en aprender a hablar o alteración de la función motora, o aspecto de «espíritu» o de «animal». Scheper-Hughes (*ibíd*.:541) escribió: «Desconozco exactamente lo que mueve a la gente ordinaria a hacer diagnósticos de este tipo, pero sospecho que es su flexibilidad lo que proporciona a las madres un gran margen a la hora de decidir cuáles de sus hijos no están dotados de condiciones favorables para sobrevivir como los niños normales».

Cuando un niño marcado con una de estas fatales enfermedades muere, las madres no muestran ningún tipo de pena. Dicen que no había remedio, que incluso tratando la enfermedad, el niño nunca se pondría bien, que es mejor dejarlos que mueran, y que nadie quiere cuidar a un niño así. Como Scheper-Hughes señala, los síntomas populares (*emic*) de las enfermedades infantiles mortales en el nordeste de Brasil corresponden a los síntomas (*etic*) derivados de «infecciones parasitarias y malnutrición que interaccionan con la falta de cuidados físicos y psicológicos». El que las madres lleguen al extremo de practicar el infanticidio directo o indirecto a través del abandono significa que están reaccionando ante las condiciones de amenaza de vida, de las que ellas no tienen la culpa: escasez de alimentos, agua contaminada, enfermedades infecciosas no atendidas, falta de cuidados diarios para los niños de las madres que trabajan, ausencia de atención médica asequible, y otros estigmas y penalidades que conlleva la pobreza extrema. Aun reconociendo el hecho de que las madres aceleran las muertes de sus hijos no deseados racionando el cuidado del bebé o del niño, no debemos caer en la trampa de «echar la culpa a las víctimas». Estas mujeres no tienen acceso a los métodos modernos de contracepción o al aborto médico, y ellas mismas están muy pobremente alimentadas para limitar sus embarazos prolongando la lactancia. Además, la abstinencia es difícil para estas mujeres debido a que necesitan el apoyo y compañía del varón. Según Scheper-Hughes, debido a estas indignidades e inhumanidades que han de sufrir, a veces estas mujeres «tienen que tomar decisiones y hacer elecciones que ninguna mujer ni madre debería hacer». (1984:541).

Resumen

La producción limita la reproducción. En contra de la teoría defendida por Thomas Malthus, las poblaciones normalmente no alcanzan un límite máximo de producción, ni normalmente son destrozadas por la inanición y otras catástrofes. Por el contrario, normalmente se mantienen muy por debajo de la capacidad de sustentación. La reproducción lleva a la presión demográfica, lo que a su vez conduce a una intensificación, agotamiento y cambios en las formas de producción. Esto puede ser apreciado en la secuencia que va desde la caza mayor del Paleolítico hasta la agricultura del Neolítico.

Las variaciones en las tasas de reproducción no pueden ser explicadas por el deseo universal de tener hijos. Más bien, las tasas de reproducción reflejan los distintos costos y beneficios que supone el criar hijos bajo diferentes modos de producción. Las tasas de reproducción en los cazadores-recolectores están influenciadas por la necesidad de que las mujeres eviten transportar al mismo tiempo a más de un bebé para recorrer grandes distancias, así como por la limitada intensificación de la forma de reproducción de los cazadores-recolectores. Los agricultores sedentarios crían más hijos porque la agricultura puede ser intensificada, se reduce la carga que supone el transportar bebés y niños pequeños, los niños empiezan a «valerse por sí mismos» más rápidamente y

los niños mayores pueden cuidar de los más pequeños.

Los hallazgos procedentes de sociedades rurales contemporáneas apoyan este enfoque costo/beneficio en su relación con los índices de reproducción. En Java los niños aportan alrededor de la mitad de todo el trabajo realizado por los miembros del hogar. En Bangladesh, los niños varones a la edad de 12 años producen más de lo que consumen, y en tres años han compensado todos los gastos previos que se han hecho con ellos. Y lo que es más, en contra de la opinión popular de que los hogares rurales más pobres son los que tienen más niños, a menudo existe una correlación positiva entre gran número de niños y mayor riqueza de las familias.

Con la expansión del empleo urbano, industrial, técnico y cíe oficinas, las ventajas de criar menos hijos «a mayor costo» supera a las ventajas de criar muchos hijos «más baratos». En la India y en Sri Lanka, el número de niños por mujer ha disminuido a medida que los niños han dejado de desempeñar un papel importante en la agricultura; los hijos de aldeanos tienen más facilidad para desarrollar trabajos de oficina y más oportunidades en los negocios, lo cual requiere niveles altos de educación. Estos cambios en los costos de criar hijos, en relación con las nuevas formas de producción, son similares a los cambios que originaron la «transición demográfica» en el siglo XIX en Europa y en los Estados Unidos.

Así pues, nuevamente en contra de las teorías de Malthus, las culturas preindustriales regularon el tamaño de sus familias con el fin de minimizar los costos y maximizar los beneficios de reproducción. A pesar de que carecían de los modernos métodos de contracepción o de aborto, no por ello carecían de medios para controlar las tasas de nacimientos y

de muertes. Para ello empleaban fundamentalmente cuatro tipos de métodos: cuidados y tratamiento del feto, bebés y niños; cuidados y tratamiento de las niñas y las mujeres; intensidad y duración de la lactancia, y cambios en la frecuencia de los coitos heterosexuales. Existen gradaciones sutiles entre aborto, infanticidio y mortalidad infantil inducida. En tanto se da una gran controversia sobre si la mala alimentación reduce la capacidad de la mujer para quedar embarazada, no hay duda de que dicha mala alimentación pone en peligro la vida de la madre, el feto y el niño. La amenorrea asociada a la lactancia es una forma más suave de regular la fertilidad y se ha practicado extensamente por la población preindustrial. Finalmente, diversas formas de actividad sexual no reproductiva y un cierto grado de abstinencia sexual pueden suponer aumento o disminución de las tasas de reproducción.

Mientras que existe un componente «natural» en la tasa de mortalidad, la influencia de las variables naturales está siempre condicionada, hasta cierto grado, por las prácticas culturales. Más aún, la influencia de las enfermedades en las tasas de mortalidad en sociedades de bandas y aldeas no debe ser exagerado. Sorprendentemente, incluso cuando la población sufre epidemias, sequías, hambre y otras catástrofes naturales, siempre se recurre a métodos culturales para dejar que unos vivan y otros mueran. Un claro ejemplo de tales métodos puede observarse en el nordeste de Brasil. Madres pobres que carecen de acceso a los modernos métodos contraceptivos o al aborto médico contribuyen a las extremadamente altas tasas de mortalidad infantil por medio del abandono selectivo y el infanticidio directo de sus retoños no deseados. Pero hay que tener cuidado para no «culpar a las

víctimas»: careciendo de medios para criar a sus hijos, estas madres no tienen ninguna forma de evitar una elección trágica.

6. Organización económica

En este capítulo se desplaza la atención desde la infraestructura a la estructura. Tras comenzar por definir la economía como el aspecto organizativo de la producción, el capítulo pasa a identificar tipos de economías por sus modos característicos de controlar la producción y el intercambio. Se indican cuáles son los tipos principales de intercambios y se explora su relación con las condiciones infraestructurales. Se da una definición de dinero y se subraya la distinción entre economías de mercado y economías de no mercado. El capítulo concluye examinando la relación entre cambios en la división del trabajo y en el tiempo dedicado al trabajo, por un lado, y la evolución de los modos de producción y reproducción, por el otro.

Definición de economía

En su sentido más restringido, la *economía* alude a la asignación de medios escasos a fines competidores. La mayor parte de los economistas profesionales sostienen que los seres humanos en general tienden a «economizar», es decir, a asignar medios escasos de tal manera que se maximice la consecución de los fines y se minimice el gasto de los medios. Sin embargo, en sentido amplio, la economía se refiere a las actividades con las que una sociedad se abastece de bienes y servicios.

> Una economía es un conjunto de actividades institucionalizadas que combinan recursos naturales, trabajo humano y tecnología para adquirir, producir y distribuir bienes materiales y servicios especializados de una manera estructurada y repetitiva (Dalton, 1969:97).

Las dos definiciones de economía no son necesariamente incompatibles. Los antropólogos subrayan el hecho de que las motivaciones para producir, intercambiar y consumir bienes y servicios están moldeadas por las tradiciones culturales. Las diferentes culturas valoran distintos bienes y servicios y toleran o prohíben diferentes tipos de relaciones entre la gente que produce, intercambia y consume. Por ejemplo, como veremos en breve, algunas culturas hacen hincapié en la adquisición cooperativa y la práctica de compartir la riqueza, mientras que otras lo hacen en la adquisición competitiva y en la retención de la riqueza. Algunas culturas subrayan la propiedad colectiva y otras la privada. Es, pues, evidente que

la «economización» tiene diferentes premisas y consecuencias en los distintos contextos culturales.

Los aspectos infraestructurales frente a los aspectos estructurales de la economía

Con respecto al sentido más amplio de *economía*, es útil distinguir entre aquellos aspectos que nosotros hemos considerado como modos de producción (Cap. 4. *Producción*) y, por tanto, como partes de la infraestructura, y aquellos aspectos, que de una forma más conveniente, hemos considerado partes del nivel estructural de los sistemas socioculturales. Como ya hemos visto, los modos de producción se caracterizan por la manera en que una tecnología determinada se aplica a un medio ambiente específico para producir la energía de la que depende la vida social. Los rasgos de la economía que vamos a discutir aquí son de naturaleza organizativa. A veces se les llama *relaciones de producción*, incluyendo cuestiones tales como el intercambio y consumo de productos y servicios, la propiedad o control diferencial del trabajo y el acceso a la tecnología y los recursos naturales, y la división del trabajo.

¿Cuál es la justificación para que tengamos que distinguir entre economía como infraestructura y economía como estructura? La respuesta es que haciéndolo así, los antropólogos estudian hasta dónde se puede predecir la evolución o rasgos organizativos de la economía partiendo del conocimiento de los modos de producción y reproducción. Muchos aspectos del nivel estructural de los sistemas

socioculturales, incluyendo las organizaciones económicas, han evolucionado en respuesta a las oportunidades y limitaciones presentadas por los elementos básicos de producción y reproducción dentro de unos tipos específicos de tecnología y de medio ambiente. Es cierto que la producción y reproducción no pueden llevarse a cabo sin los componentes organizativos de la economía. Y también es cierto que estos componentes organizativos a su vez imponen límites en la producción y en la reproducción. Sin embargo, como veremos más adelante, los cambios más importantes en la organización económica de la vida social no ocurren al azar, sino solamente como respuesta a las condiciones infraestructurales características de determinados modos de producción y reproducción.

El intercambio

La mayor parte de lo que es producido por el trabajo humano se distribuye mediante el intercambio. (Los casos de consumo directo por parte de los mismos productores constituyen la excepción). El *intercambio* designa la pauta panhumana de dar y recibir objetos y servicios valiosos. El aprovisionamiento en común de los niños por parte de los hombres y mujeres adultos es una forma de dar y recibir que, prácticamente, está restringida a los homínidos y que es importante para la definición de lo que significa ser humano. Los seres humanos no pueden vivir sin intercambiar su trabajo o los productos del mismo entre sí. Sin embargo, las pautas de intercambio difieren claramente según las culturas. Siguiendo la obra del economista Karl Polanyi, los antropólogos han distinguido tres tipos principales de intercambio: el *recíproco*, el *redistributivo* y el *de mercado*.

Los intercambios recíprocos

Uno de los rasgos más sorprendentes de la vida económica de las sociedades de cazadores-recolectores y agrícolas de pequeña escala es la importancia de los intercambios realizados según el principio conocido como *reciprocidad*. En los intercambios recíprocos, el flujo de servicios y productos del trabajo no parece depender de un contraflujo definido. Los implicados en el intercambio toman según su necesidad y dan sin ninguna regla establecida de tiempo o cantidad.

Richard Lee ha descrito de un modo sucinto la reciprocidad tal como ocurre entre los !kung. Por la mañana, entre 1 y 16 de los 20 adultos de la banda !kung abandonan el campamento para pasar el día recolectando o cazando. Vuelven al atardecer con el alimento que han encontrado. Todo lo que se trae al campamento es compartido por igual, prescindiendo del hecho de que los receptores hayan pasado el día durmiendo o cazando.

> No sólo las familias reúnen la producción del día, sino que el campamento entero —residentes y visitantes— comparte equitativamente los alimentos disponibles. La comida de cualquier familia se compone de alimentos aportados por todas y cada una de las demás familias residentes. Los productos alimenticios se distribuyen crudos o son preparados previamente por los recolectores. Hay un constante flujo de nueces, bayas, raíces y melones entre los hogares familiares hasta que cada residente ha recibido una parte equitativa. A la mañana siguiente, un grupo distinto de recolectores sale del campamento y, cuando regresa al atardecer, se repite la distribución de alimentos (Lee, 1969:58).

A la postre, todos los adultos habrán participado en la

recolección o caza, y habrán dado y recibido alimentos. Durante largos periodos de tiempo pueden existir considerables desigualdades en la balanza del dar y recibir entre individuos, pero ello no da lugar a habladurías o acciones especiales.

En todas las culturas se da alguna forma de intercambio recíproco, sobre todo entre parientes y amigos. En los Estados Unidos y Canadá, por ejemplo, los maridos y esposas, amigos, hermanos, hermanas y otros parientes regulan y ajustan una pequeña parcela de su vida económica según transacciones de toma y daca de carácter informal y desinteresado. Los jóvenes no pagan por comer en casa ni abonan un alquiler por el coche de sus padres. Las mujeres no cobran por cocinar la comida. Los amigos se hacen regalos el día de su cumpleaños y en Navidad. Sin embargo, estos intercambios sólo constituyen una porción mínima de los actos totales de intercambio de los norteamericanos. La gran mayoría de los intercambios en las culturas modernas implican contraflujos rígidamente definidos que se deben realizar en un plazo determinado.

El problema de los aprovechados

Todos sabemos por propia experiencia con los regalos de cumpleaños y Navidad que no cumplir con los deberes de reciprocidad suscita malestar entre parientes próximos y amigos y entre maridos y esposas. Los «gorrones» no gozan de las simpatías de nadie. En economías en las que predomina la reciprocidad, el intercambio claramente asimétrico tampoco pasa inadvertido. Así, algunos individuos tendrán fama de recolectores diligentes o cazadores excepcionales mientras que otros adquieren reputación de gandules o remolones. No existen mecanismos específicos que obliguen a los deudores a saldar la cuenta. Pero sí hay sutiles sanciones para impedir que existan aprovechados. La conducta de este estilo genera una corriente soterrada y permanente de desaprobación. Los aprovechados acaban sufriendo sanciones colectivas. A veces, pueden ser objeto de reacciones violentas porque se sospeche que están embrujados o que han embrujado a otros mediante hechizos (véase Cap. 9. *Movilización de la opinión pública: acusaciones de brujería*).

Lo que distingue, pues, al intercambio recíproco, no es, simplemente, que se regalen productos y servicios sin ningún pensamiento o expectativa de devolución, sino más bien que: 1) no hay ninguna devolución inmediata; 2) no se efectúa ningún cálculo sistemático del valor de los servicios y productos intercambiados; y 3) no se reconocen abiertamente

este tipo de cálculos ni la necesidad de que la balanza acabe nivelándose.

¿No hay entonces intercambios correspondientes a lo que Bronislaw Malinowski llamaba «regalo puro»? ¿Hemos de buscar siempre motivos ocultos, egoístas, materiales cada vez que los productos del trabajo se transfieren de un individuo o grupo a otro? No queremos decir nada de esto. La concesión de regalos sin ninguna reciprocidad tangible en servicios o productos es un fenómeno universal.

Pero también está fuera de toda discusión que algunos seres humanos, en todas las poblaciones, tenderán a «aprovecharse» si se les presenta la ocasión. Aunque todo modo de producción puede tolerar un cierto número de este tipo de personas, en algún punto debe establecer un límite. Es decir, ninguna cultura puede basar la producción y distribución de bienes y servicios en sentimientos puramente altruistas. Lo que sucede, especialmente a nivel de bandas y aldeas, pequeñas sociedades preestatales, es que los bienes y servicios son producidos e intercambiados recíprocamente de tal modo que las nociones de balance, deuda u obligación material se mantienen en una posición subordinada desde un punto de vista *emic*. Esto se lleva a cabo expresando la necesidad del intercambio recíproco en forma de obligaciones de parentesco. Dichas obligaciones de parentesco (Cap. 7. *La organización de la vida doméstica*) establecen expectativas recíprocas respecto a los alimentos, la vestimenta, el alojamiento y otros bienes económicos.

Las transacciones basadas en el parentesco sólo constituyen una parte muy exigua de los modernos sistemas de intercambio, mientras que entre cazadores-recolectores y agricultores de pequeña escala casi todos los intercambios

ocurren entre parientes, o al menos amigos íntimos, para los que dar, recibir y usar bienes está impregnado de un significado sentimental y personal.

La reciprocidad y el comercio

Incluso los cazadores y recolectores desean objetos de valor, como sal, sílex, obsidiana, ocre rojo, cañas y miel, que son producidos o controlados por grupos con los que no tienen ningún lazo de parentesco. Entre pueblos organizados en bandas y aldeas, las transacciones económicas entre individuos no emparentados se basan en el supuesto de que todos los que en ellas intervienen tratarán de salir ganando en el intercambio mediante argucias y hurtos. Como consecuencia, es probable que las expediciones comerciales sean extremadamente peligrosas y guarden cierto parecido con partidas de guerra.

Un mecanismo interesante para facilitar el comercio entre grupos distantes se denomina *comercio silencioso*. Los objetos a intercambiar se exponen en un calvero y el primer grupo se retira. El otro inspecciona las mercancías y deposita los productos que estima son un intercambio justo. El primer grupo vuelve y, si está satisfecho, retira los objetos intercambiados. En caso contrario, deja intactas las mercancías en señal de que todavía no se ha igualado la cuenta. Los mbuti de la selva del Ituri intercambian de esta manera carne por bananas con los agricultores bantúes, y los veddas de Sri Lanka intercambian con los cingaleses miel por útiles de hierro.

En las aldeas agrícolas preestatales encontramos relaciones

comerciales más desarrolladas. Condiciones especialmente favorables para la aparición de mercados parecen haber existido en Melanesia, donde, como en Malaita, en las islas Salomón, las mujeres intercambian con regularidad pescado por cerdos y vegetales bajo la protección armada de sus hombres. Entre los kapauku de Nueva Guinea occidental tal vez existieran mercados plenamente desarrollados, en los que se usaban conchas y abalorios como dinero (véase Cap. 6. *¿Un capitalismo primitivo?: el caso de los kapauku*), antes de la llegada de la dominación europea. Sin embargo, hablando en general, el mercado y el dinero como modo regular de comercio están asociados a la evolución del Estado y al mantenimiento del orden mediante fuerzas policiales y militares.

Tal vez la solución más frecuente al problema del comercio sin lazos de parentesco o mercados supervisados por el Estado sea el establecimiento de asociaciones especiales de comercio. Mediante esta institución, los miembros de diferentes bandas o aldeas llegan a considerarse unos a otros como parientes metafóricos. Los que participan en las expediciones comerciales tratan exclusivamente con sus asociados, de quienes reciben el trato de «hermanos», así como alimento y alojamiento. Los asociados se rigen en sus tratos de acuerdo con el principio de la reciprocidad, niegan estar interesados en salir ganando en la negociación y ofrecen sus mercancías en forma de regalos (Heider, 1969).

El Kula

El ejemplo clásico de las asociaciones de comercio se describe en la obra de Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*. Los argonautas en cuestión son los isleños trobriandeses, quienes comercian con las islas vecinas emprendiendo audaces viajes en canoas a través del mar abierto. Todo el complejo vinculado a este comercio se conoce como el Kula. Según los hombres que arriesgan la vida en estos viajes, la finalidad del comercio del Kula es intercambiar adornos de conchas con sus asociados. Los adornos, denominados por los trobriandeses *vaygu'a*, consisten en brazaletes y collares. Cuando comercian con los dobuanos, que viven al sureste, los trobriandeses dan brazaletes y reciben collares. Cuando lo hacen con las gentes que viven en el suroeste, dan collares y reciben brazaletes.

Los brazaletes y los collares se comercian en direcciones opuestas de isla en isla y, con el tiempo, pasan a través de sus puntos de origen procediendo de la dirección opuesta a aquella en la que se intercambiaron por primera vez.

La participación en el comercio del Kula representa una ambición importante para la juventud y una pasión rayana en el paroxismo para los hombres maduros. Los *vaygu'a* se han comparado con las joyas de familia o las joyas de la corona. Cuanto más antiguos son y más compleja es su historia, más valor tienen a los ojos de los trobriandeses. Como muchos

otros ejemplos de medios de intercambio especializado (véase *El dinero* pág. 54), los bienes Kula a veces se usan para «comprar» cosas. Se entregan como regalos de boda y como recompensa a los constructores de canoas (Scoditti, 1983). Pero la mayoría de las veces los adornos sólo se usan para obtener otros brazaletes y collares. Para comerciar con *vaygu'a* los hombres establecen asociaciones con otros hombres de islas distantes. Estas asociaciones se transmiten normalmente de un pariente a otro, y los jóvenes se inician en el comercio del Kula heredando o recibiendo un brazalete o un collar de un pariente. Cuando la expedición llega a la orilla, los asociados se saludan e intercambian regalos preliminares. Después, los trobriandeses hacen entrega de los preciosos adornos, entrega que va acompañada de discursos rituales y actos formales en los que se resalta el carácter de regalo honorable que posee el intercambio. Como sucede en las transacciones recíprocas dentro de la familia, los asociados a veces no disponen inmediatamente de un collar de valor comparable al del brazalete que acaban de recibir. Pero, aunque el viajero tenga que retornar con las manos vacías, salvo por lo que a algunos regalos preliminares se refiere, no se quejará. Sabe que su asociado se esforzará por compensar la demora, presentándole un collar todavía más valioso en su próximo encuentro.

¿A qué obedece todo este esfuerzo por obtener unas pocas baratijas de valor sentimental o estético? Como sucede a menudo, los aspectos *etic* del Kula, son diferentes de los aspectos *emic*. Las embarcaciones que toman parte en la expedición del Kula suelen estar cargadas de artículos comerciales de gran valor práctico en la vida de los diferentes pueblos isleños que intervienen en el anillo del Kula. Mientras

los otros miembros de la expedición truecan artículos de primera necesidad, los asociados en el comercio acarician y admiran sus inestimables joyas de familia. En la medida en que todos están de acuerdo en que la expedición no se ocupa en realidad de artículos mundanos de primera necesidad, tales como cocos, harina de sagú, pescado, ñames, cestas, esteras, espadas y palos de madera, glauconita para útiles, conchas de mejillones para cuchillos, enredaderas y lianas para cuerdas, estos artículos se pueden regatear con impunidad. Aunque ningún trobriandés lo admita, o incluso conciba que esta puede ser la verdad, los *vaygu'a* son valiosos no por sus cualidades como joyas de familia, sino por el don, realmente inestimable, que supone el comercio que hacen posible (Irwin, 1983:71 y ss.; Scoditti, 1983:265). El Kula también se comprende mejor como parte del sistema de lograr y revalidar el rango político en Trobriand e islas adyacentes. Quienes acceden a la posesión de los adornos más valiosos suelen ser líderes extremadamente dotados que además son experimentados navegantes y, en tiempos pasados, audaces guerreros (Campbell, 1983:203). Esto explica el hecho de que el Kula se haya mantenido hasta tiempos recientes a pesar de que el volumen de artículos comerciados se ha reducido mucho.

Finalmente, ¿por qué esa circulación en el sentido de las agujas del reloj o en sentido inverso de los adornos? Es algo conforme a la noción de que el Kula es una institución que establece relaciones pacíficas entre islas para facilitar el comercio. Al impedir que los asociados intercambien brazaletes por brazaletes y collares por collares, el Kula asegura la implicación de un gran número de islas en la red comercial. (Sólo son posibles un número limitado de viajes de

larga distancia en canoa).

El intercambio redistributivo

Como veremos en el Cap. 10, la evolución de los sistemas económicos y políticos es, en gran medida, una consecuencia del desarrollo de formas de intercambio coactivas, que suplen o sustituyen casi totalmente al intercambio recíproco. Las formas coactivas de intercambio no han surgido como una oposición súbita y plenamente desarrollada a las formas recíprocas. Más bien es probable que aparecieran por primera vez como una extensión de las formas recíprocas familiares.

La mejor manera de comprender el sistema de intercambio que calificamos de *redistribución* es contemplarlo como una extensión de este estilo. En el intercambio redistributivo, los productos del trabajo de varios individuos diferentes se llevan a un lugar central, se clasifican por tipos, se cuentan y después se distribuyen entre productores y no productores indistintamente. Se requiere un esfuerzo importante de organización para llevar simultáneamente grandes cantidades de bienes a un solo lugar y distribuirlos en partes definidas. Esta coordinación se consigue normalmente gracias a individuos que actúan como *redistribuidores*. Por lo común, el redistribuidor intenta conscientemente aumentar e intensificar la producción, por lo que gana prestigio a los ojos de sus compañeros.

Hay que distinguir las formas igualitarias de las formas estratificadas de redistribución. La redistribución, como

sistema de intercambio *igualitario*, corre a cargo de un redistribuidor que ha trabajado más duro que nadie para producir los artículos que se van a distribuir, que guarda para sí mismo la parte más pequeña o nada y que, una vez que todo ha acabado, se queda con menos posesiones materiales que ninguno. Por consiguiente, la redistribución en su forma igualitaria no parece ser sino un caso extremo de reciprocidad; el generoso proveedor lo distribuye todo y no espera nada a cambio, salvo la admiración de los que se benefician de sus esfuerzos.

Sin embargo, en la modalidad *estratificada*, el redistribuidor se abstiene de trabajar en el proceso de producción, se queda con la mayor parte y termina con más posesiones materiales que nadie.

El intercambio redistributivo, al igual que el recíproco, se inserta, generalmente, en un conjunto complejo de relaciones de parentesco y rituales que pueden oscurecer el significado *etic* de la conducta de intercambio. La redistribución adopta a menudo la forma de un festín para celebrar algún acontecimiento importante, como una cosecha, el final de un tabú ritual, la construcción de una casa, una muerte, un nacimiento o un matrimonio. Un rasgo común de los banquetes redistributivos melanesios consiste en que los huéspedes se atiborran de comida, se internan tambaleándose en la espesura, vomitan introduciéndose los dedos en la garganta y regresan después para seguir comiendo con renovado entusiasmo. Otro rasgo común de los banquetes redistributivos es la actitud jactanciosa y competitiva de los redistribuidores y sus parientes respecto a otros individuos o grupos que han dado festines. Esto contrasta notablemente con el intercambio recíproco. Examinemos con más

detenimiento este contraste.

Reciprocidad frente a redistribución

La fanfarronería y el reconocimiento de la generosidad son incompatibles con las normas de etiqueta básicas de los intercambios recíprocos. Entre los semai de la Malasia central, nadie da nunca las «gracias» por la carne recibida de otro cazador. Después de luchar todo el día arrastrando hasta casa, bajo el calor de la jungla, un cerdo muerto, el cazador permite que su presa sea dividida en partes exactamente iguales, que se distribuyen a todo el grupo. Como explica Robert Dentan, expresar gratitud por la parte recibida indica que se es un tipo de persona que calcula cuánto da y cuánto recibe.

En este contexto, dar las gracias es de muy mala educación, puesto que sugiere, primero, que uno ha calculado la cantidad de regalo y, en segundo lugar, que no se esperaba que el donante fuera tan generoso (1968:49).

Por tanto, llamar la atención sobre nuestra generosidad equivale a indicar que los demás están en deuda con nosotros y que esperamos que nos correspondan. A los pueblos igualitarios les repugna incluso sugerir que han sido tratados generosamente. Richard Lee cuenta cómo aprendió este aspecto de la reciprocidad gracias a un revelador incidente. Para complacer a los !kung con los que vivía, decidió comprar un gran buey y sacrificarlo como regalo de Navidad. Pasó días buscando en las vecinas aldeas bantúes el buey más grande y cebado de toda la región. Finalmente, compró lo que parecía ser un espécimen perfecto. Pero no hubo un solo !kung que

no le asegurase, reservadamente, que había sido timado al comprar un animal de tan escaso valor. «Naturalmente, nos lo comeremos», decían, «pero no nos saciará; nos lo comeremos y nos iremos a dormir a casa con las tripas rugiendo». Sin embargo, cuando se sacrificó el buey de Lee, resultó estar cubierto de una gruesa capa de grasa. Al cabo del tiempo, Lee consiguió que sus informantes le explicaran por qué le habían dicho que su regalo no tenía valor, aun cuando ciertamente sabían mejor que él lo que había bajo la piel del animal.

Cuando un joven trae tanta carne, llega a creerse un jefe o un gran hombre y piensa que los demás son sus servidores o inferiores. No podemos aceptar esto, rechazamos a quien se jacta, porque, algún día, su orgullo le llevará a matar a alguien. Así, siempre hablamos de su carne como si no tuviera valor. De esta manera ablandamos su corazón y le hacemos generoso (1968:62).

En flagrante violación de estas prescripciones de modestia en los intercambios recíprocos, los sistemas de intercambio redistributivo entrañan proclamaciones públicas de que el anfitrión es una persona generosa y un gran proveedor. Esta fanfarronería es uno de los rasgos más conspicuos de los *potlatches* dados por los americanos nativos que habitan la costa noroeste de los Estados Unidos y Canadá. En las descripciones que Ruth Benedict hizo famosas en *Patterns of Culture*, el redistribuidor kwakiutl se nos aparece como un auténtico megalómano. He aquí lo que dicen los jefes kwakiutl de sí mismos (1934:190):

Yo soy el gran jefe que hace avergonzarse a la gente.

Yo soy el gran jefe que hace avergonzarse a la gente.

Nuestro jefe enciende la vergüenza en los rostros.

Nuestro jefe enciende la envidia en los rostros.

Nuestro jefe obliga a la gente a cubrirse el rostro por lo que continuamente está haciendo en este mundo.

Dando una y otra vez festines de aceite [de pescado] a todas las tribus.

¡Yo soy el único gran árbol, yo, el jefe!

¡Yo soy el único gran árbol, yo, el jefe!

Tribus, sois mis subordinadas.

Tribus, os sentáis en el centro de la parte posterior de mi casa.

Tribus, yo soy el primero en daros bienes.

¡Tribus, yo soy vuestra águila!

Tribus, traed a vuestro tasador de propiedades para que en vano trate de contar los bienes que serán distribuidos por el gran hacedor de cobre, el jefe.

En el potlatch, los huéspedes continúan comportándose hasta cierto punto como los !kung de Lee. Refunfuñan, se quejan y tienen cuidado de no aparecer nunca satisfechos o impresionados. Sin embargo, se realiza un cómputo cuidadoso y público de todos los regalos exhibidos y distribuidos. Tanto los anfitriones como los huéspedes piensan que la única manera de librarse de las obligaciones contraídas al aceptar estos regalos es celebrar otro potlatch en el que cambien las tornas.

La base infraestructural de la redistribución y la reciprocidad

¿Por qué los !kung aprecian al cazador que nunca llama la atención sobre su generosidad mientras los kwakiutl y otros pueblos redistribuidores aprecian, por el contrario, al que es capaz de jactarse de lo que ha regalado? Una teoría es que la reciprocidad refleja una adaptación a los modos de producción en los que la intensificación provocará rápidamente rendimientos decrecientes y un agotamiento del medio ambiente. Los cazadores y recolectores rara vez tienen oportunidad de intensificar la producción sin alcanzar el punto de los rendimientos decrecientes. La intensificación plantea una grave amenaza a tales pueblos en forma de distribución de la fauna. Incitar a los cazadores !kung a ser jactanciosos supone poner en peligro la supervivencia del grupo. Además, la reciprocidad es ventajosa para muchos cazadores-recolectores porque puede variar mucho la suerte de familias e individuos de un día para otro. Como Richard Gould (1982: 76) ha observado: «A más alto grado de riesgo, más posibilidades de compartir». En cambio, las aldeas agrícolas en general disponen de mayor margen para incrementar la producción mediante la inversión de trabajo. Pueden elevar sus niveles de consumo si trabajan más duro y, aun así, no ponen en peligro inmediato su eficiencia energética agotando sus hábitats; la agricultura, además, es un modo de producción más dependiente, menos arriesgado que

la caza y la recolección. Por supuesto, los kwakiutl no son agricultores; basaban su subsistencia en las migraciones anuales río arriba del salmón y el pez-bujía. Al usar redes de pesca aborígenes, era imposible que los kwakiutl y sus vecinos afectaran a la tasa global de reproducción de estas especies. Así pues, poseían un modo de producción sumamente intensificable. Además, había fluctuaciones periódicas en la magnitud de las migraciones anuales de estos peces entre unos años y otros (Langdon, 1979), pero eran escasas las variaciones de un día para otro. De ahí que fuera ecológicamente aceptable que los kwakiutl trataran de maximizar su producción y recompensaran con prestigio y el privilegio de la jactancia a los que desempeñaban el papel de hacer que todos trabajaran más duro.

El origen de los potlatches destructivos

Los potlatches fueron objeto de estudio científico mucho tiempo después de que los pueblos de la costa noroeste del Pacífico entablaran relaciones comerciales y de trabajo asalariado con rusos, ingleses, canadienses y norteamericanos. El descenso de la población y la afluencia inesperada de riqueza se combinaron para hacer los potlatches cada vez más competitivos y destructivos hacia la época en que Franz Boas empezó a estudiarlos en la década de 1880 (Rohner, 1969). En este periodo, la tribu en su totalidad residía en la factoría de Fort Rupert de la Hudson's Bay Company, y entre los donantes de potlatches la intención de humillarse unos a otros se había convertido en una pasión devoradora. Mantas, cajas de aceite de pescado y otros objetos de valor eran destruidos deliberadamente, quemándolos o arrojándolos al mar. En cierta ocasión, que Benedict ha hecho famosa en *Patterns of Culture*, se quemó una casa entera por culpa de la excesiva cantidad de aceite de pescado vertida en el fuego. Los potlatches que acababan de esta manera se consideraban grandes victorias para los anfitriones.

Todo parece indicar que, antes de la llegada de los europeos, el potlatch kwakiutl era menos destructivo y más similar a los festines melanesios (véase Cap. 10. *Los sistemas de «grandes hombres»*. Aunque los festines competitivos son despilfarradores, el incremento neto en la producción total

enjuga las pérdidas debidas al exceso de consumo y el despilfarro. Además, después de que los visitantes han comido hasta saciarse, todavía queda mucho alimento para que se lo lleven a sus hogares.

El hecho de que los huéspedes vengan de aldeas distantes da lugar a otras importantes ventajas ecológicas y económicas. Se ha sugerido que la rivalidad que suscitan los festines entre distintos grupos aumenta la productividad en toda la región más que si cada aldea agasajara sólo a sus propios productores. En segundo lugar, como han apuntado Wayne Suttles (1960) y Stuart Piddock (1965) en sus análisis sobre esta región de la costa noroeste del Pacífico, las redistribuciones competitivas entre aldeas pueden ser ecológicamente adaptativas como medio de paliar los efectos de desastres productivos de carácter local debidos a causas naturales. La ausencia inesperada de salmones en un río concreto podía poner en peligro la supervivencia de algunas aldeas, mientras poblados vecinos, situados junto a otros ríos, continuaban capturando sus contingentes habituales. En estas circunstancias, los aldeanos empobrecidos desearían asistir a tantos potlatches como les fuera posible y llevarse tantas provisiones vitales como pudieran obtener de sus anfitriones recordándoles cuan grandes habían sido sus potlatches en años anteriores. Así pues, los potlatches interaldeanos representaban una forma de ahorro en la que el prestigio adquirido en la donación de festines servía como talón de salvaguarda. Este se hacía efectivo cuando los huéspedes se tornaban anfitriones. Si al cabo de los años una aldea no podía dar potlatches propios, su crédito de prestigio desaparecía.

Cuando un grupo empobrecido y sin prestigio no podía ya

celebrar sus propios potlatches, la gente abandonaba al jefe-redistribuidor derrotado y fijaba su residencia junto a parientes de aldeas más productivas. De esa forma la jactancia, la distribución y exhibición de riqueza eran anuncios publicitarios que ayudaban a reclutar mano de obra para la fuerza de trabajo reunida en torno a un redistribuidor especialmente eficiente. Dicho sea de paso, resulta más comprensible por qué estos pueblos prodigaron tanto esfuerzo en la producción de sus mundialmente famosos postes totémicos. En estos postes estaban grabados los «timbres de gloria» del jefe redistribuidor a manera de figuras míticas; el derecho a los «timbres de gloria» se reivindicaba en base a la celebración de potlatches sobresalientes. Cuanto mayor es el poste, mayor es la capacidad de ofrecer potlatches, y mayor la tentación de los miembros de aldeas pobres a cambiar de residencia y unirse a otro jefe.

Sin embargo, con la llegada de los europeos se produjo un cambio hacia formas de redistribución más destructivas. El impacto de las enfermedades europeas redujo la población kwakiutl de los 10.000 habitantes con que contaba en 1835 a 2000 a finales de siglo. Al mismo tiempo, las compañías comerciales, fábricas de conservas, aserraderos y campamentos de minas de oro inyectaron una riqueza sin precedentes en la economía aborigen. El porcentaje de gente dispuesta a reivindicar los timbres de gloria que simbolizaban los logros creció, en tanto que disminuyó el número de gente disponible para celebrar la gloria del donante de potlatches. Muchas aldeas fueron abandonadas; de ahí que se intensificara la rivalidad por ganarse la lealtad de los supervivientes.

Un último factor, tal vez el más importante, en el desarrollo

de los potlatches destructivos, fue el cambio en la tecnología e intensidad de la guerra. Como ha sugerido Brian Ferguson (1984), los primeros contactos a finales del siglo XVIII entre los europeos y los americanos nativos de la costa noroeste del Pacífico se centraron en el comercio de pieles. A cambio de las pieles de nutrias, los europeos vendieron fusiles tanto a los kwakiutl como a sus enemigos tradicionales. Esto surtió un doble efecto. Por una parte, la guerra se volvió más mortífera; por otra, obligó a los grupos locales a combatir entre sí por el control del comercio que permitía conseguir la munición de la que ahora dependía el éxito en la guerra. No es de extrañar, pues, que a medida que disminuía la población, los jefes de potlatch estuvieran dispuestos a tirar o destruir una riqueza que carecía de importancia militar para atraer mano de obra para la guerra y el comercio de las pieles.

La redistribución estratificada

Una tenue línea separa las formas igualitarias de redistribución de las estratificadas. En la forma igualitaria, la aportación a los fondos centrales es voluntaria y los trabajadores recuperan todo o la mayor parte de lo que han aportado o artículos de valor comparable. En la forma estratificada, los trabajadores deben contribuir a los fondos centrales o sufrir castigos, y puede que no se les dé nada a cambio. En la forma igualitaria, el redistribuidor carece de poder para obligar a sus seguidores a intensificar la producción, y debe depender de su buena voluntad; en la estratificada el redistribuidor tiene este poder y son los trabajadores los que dependen de su buena voluntad. Los procesos responsables de la transformación de la primera forma en la segunda se analizan en el Capítulo 10. Aquí sólo indicaremos que las formas plenamente desarrolladas de redistribución estratificada implican la existencia de una clase de gobernantes con poder para obligar a otros a cumplir sus órdenes. La expresión de este poder en el ámbito de la producción y el intercambio da lugar a la subordinación económica de los trabajadores y su pérdida, parcial o total, del control sobre el acceso a los recursos naturales y a la tecnología, y sobre el lugar, tiempo y duración del trabajo.

El intercambio de mercado: la compra-venta

Los mercados aparecen en forma rudimentaria dondequiera que grupos de gentes sin lazos de parentesco y extraños se reúnen e intercambian artículos. Entre los pueblos cazadores-recolectores y agricultores simples, el comercio en mercados normalmente implica el trueque de artículos de consumo: pescado por ñames, cocos por hachas, etc. En este tipo de mercados, anterior al desarrollo del dinero multifuncional, sólo se intercambia una variedad limitada de bienes o servicios. La mayor parte de las transacciones de intercambio tienen lugar fuera de él e implican diversas formas de reciprocidad y redistribución. Sin embargo, con el desarrollo del dinero de uso múltiple los intercambios mercantiles pasan a dominar todas las demás formas de intercambio. En un mercado, el precio de los bienes y servicios intercambiados es determinado por compradores y vendedores que compiten entre sí. Prácticamente todo lo que se produce o consume tiene un precio, y la compraventa se convierte en una importante preocupación o incluso obsesión cultural.

Es posible participar en un intercambio recíproco usando dinero, como es el caso del amigo que otorga un préstamo sin especificar cuándo hay que devolverlo. También se puede llevar a cabo un intercambio redistributivo a través del

dinero, como en la recaudación de impuestos y el desembolso de pagos sociales. Sin embargo, la compra-venta en un mercado constituye un modo distintivo de intercambio puesto que especifica con toda exactitud el tiempo, cantidad y forma de pago. Además, a diferencia de la reciprocidad o la redistribución, una vez concluido el pago en dinero, no existen posteriores obligaciones o responsabilidades entre comprador y vendedor. Pueden separarse sin volver a verse jamás. Los intercambios de mercado son, pues, destacables por el anonimato y la impersonalidad del proceso de intercambio, y contrastan con los intercambios personales y basados en el parentesco de las economías preestatales. Examinemos más detenidamente la naturaleza de esta extraña entidad llamada dinero.

El dinero

Tanto la idea como la práctica de dotar a un objeto material de la capacidad de medir el valor social de otros objetos materiales, animales, gente y trabajo son casi universales. Estos objetos utilizados como patrón de valor se intercambian en todas partes por bienes y servicios. Por ejemplo, en gran parte de África, un joven entrega ganado a su suegro y recibe a cambio una esposa (véase Cap. 7. *El matrimonio en las familias extensas*). En muchas partes de Melanesia se intercambian conchas por instrumentos líticos, vasijas de barro y otros artefactos de valor. En otros lugares, cuentas, plumas, dientes de tiburón y de perro, o colmillos de cerdo se intercambian por otros artículos de valor y se dan como compensación por muertes u ofensas y por los servicios personales que prestan brujos, constructores de canoas y otros especialistas. Sin embargo, salvo raras y a veces controvertidas excepciones, estas «monedas» carecen de algunas de las principales características de las halladas en las economías de mercado. En esas economías, el dinero es comercial o dinero de mercado, es decir, es un medio de intercambio de uso múltiple. Presenta los siguientes rasgos:

1. *Portabilidad*. Tiene un tamaño y unas formas adecuadas para ser transportado de una transacción a otra.
2. *Divisibilidad*. Sus diferentes formas y valores son múltiplos explícitos entre sí.

3. *Convertibilidad*. Una transacción realizada con una unidad de valor más alto también puede realizarse con múltiplos de valor más bajo.
4. *Generalidad*. Prácticamente todos los bienes y servicios tienen un valor monetario.
5. *Anonimato*. Para la mayor parte de las compras, todo el mundo puede concluir la transacción al precio de mercado.
6. *Legalidad*. La naturaleza y cantidad del dinero en circulación son controladas por el Estado.

Aunque objetos de uso limitado tienen alguna de esas características, sólo el dinero de uso múltiple tiene todas ellas. Donde la reciprocidad, la redistribución igualitaria y las relaciones entre «asociados» son los modos dominantes de intercambio, el dinero, en el sentido moderno, ni existe ni puede existir.

Por ejemplo, el ganado vacuno que se intercambia por esposas no es la clase de moneda que se podría depositar en la caja registradora del supermercado, ya que no es ni portable ni fácilmente divisible. El ganado vacuno, tal como se emplea en el precio de la novia, no es frecuentemente convertible; es decir, no se puede sustituir fácilmente un toro grande, hermoso, cebado, con fama local, por dos animales más pequeños pero mediocres. Además, el ganado vacuno carece de generalidad, puesto que sólo se puede «comprar» con él esposas, y de anonimato, puesto que cualquier extraño que aparezca con la cantidad necesaria de reses se encontrará con que no puede llevarse la mujer y dejar el ganado. El ganado se intercambia por mujeres sólo entre grupos de parentesco que están interesados en establecer relaciones sociales o reforzar las preexistentes. Finalmente, cada unidad doméstica

individual lo pone en circulación como consecuencia de un esfuerzo productivo no regulado por autoridad central alguna.

En otros casos, el dinero de uso limitado guarda mayor semejanza con el de uso múltiple. Por ejemplo, entre los habitantes de la isla Rossel, situada hacia la costa oriental de Nueva Guinea, hay un tipo de dinero de conchas que a veces se ha confundido con el dinero de uso múltiple. Las conchas en cuestión son portables y hay unas 40 unidades, cada una con su nombre, que van de valor bajo a valor medio y alto. Las conchas de valor bajo pueden ser usadas para comprar alimentos, vasijas, herramientas y otros bienes cotidianos. Pero estas conchas no pueden usarse para intercambios importantes como los que se dan en la redistribución de cerdos, bodas y entierros. Para que estos intercambios tengan lugar, el «pago» hay que hacerlo con conchas de rango superior. Las conchas más valiosas están en manos de los «grandes hombres» y con ellas comercian (véase Cap. 10. *Los sistemas de «grandes hombres»*). Ninguna cantidad de conchas de rango inferior podría comprar una de rango superior. Además, las conchas de rango superior no circulan. En efecto, sus propietarios las vuelven a coger después de un festín de cerdos, una boda o un entierro y las sustituyen por cierto número de conchas de rango inferior que, aproximadamente, es equivalente a las de rango superior. Si cada concha de rango superior es divisible en el sentido de que su valor puede expresarse en términos de conchas de rango inferior, estas no son aceptables para intercambios importantes, a menos que sean devueltas o garantizadas por conchas de valor alto de un «gran hombre». Así, «la estructura de la diferenciación social es un factor dominante en la conducta de intercambios. Eso

va en contra de una valoración que nivele a todas las categorías de conchas de forma que sean mensurables por un común y único patrón de valor». (Lick, 1983:511).

El capitalismo

El intercambio de mercado alcanza su máximo desarrollo cuando está inserto en la forma de economía política llamada capitalismo. En las sociedades capitalistas, la compra-venta mediante dinero de uso múltiple se extiende a la tierra, recursos y alojamiento. El trabajo tiene un precio llamado salario, y el mismo dinero tiene un precio llamado interés. Por supuesto, no existe nada parecido a un mercado totalmente libre en el que el precio esté fijado única y exclusivamente por la oferta y la demanda y en el que todo se pueda vender. Sin embargo, en comparación con otras formas de economía política, el capitalismo se puede describir como una economía política en la que con dinero se pueden comprar todas las cosas. Por ello, todo el mundo trata de adquirir tanto dinero como sea posible, y el objeto de la producción no es simplemente proporcionar bienes y servicios valiosos, sino incrementar la posesión de dinero, es decir, obtener beneficios y acumular capital. El ritmo de producción capitalista depende de la tasa a la que se pueden obtener beneficios, y esta a su vez de la tasa a la que la gente compra, usa, gasta y destruye bienes y servicios. De ahí que se dedique un enorme esfuerzo a ensalzar las virtudes y beneficios de los productos para convencer a los consumidores de que realicen nuevas compras. El prestigio se otorga no a la persona que trabaja más duro o reparte la mayor cantidad de riqueza, sino a la que tiene más posesiones

y consume al ritmo más alto.

En teoría, las economías políticas socialistas y comunistas intentaron sustituir el consumismo de mercado y la preocupación obsesiva por la ganancia de dinero por formas igualitarias de redistribución e intercambios recíprocos. Sin embargo, todos los estados socialistas contemporáneos funcionan con economías monetarias de mercado, y muchos de ellos están tan orientados hacia la posesión como las sociedades capitalistas. También es cuestionable que alguno de ellos haya alcanzado la sociedad sin clases que es el requisito previo para las formas realmente igualitarias de redistribución (véase Cap. 11. *Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias*).

El capitalismo provoca, inevitablemente, desigualdades acusadas en la riqueza, cimentadas en la propiedad privada o acceso diferencial a los recursos y a la infraestructura de la producción. Como en todas las economías estratificadas, la coacción del Estado es necesaria para evitar que los pobres expropien la riqueza y privilegios de los ricos. No obstante, algunos antropólogos reconocen muchos de los rasgos del capitalismo en sociedades preestatales que carecen de las leyes y de los medios policiales y militares de control administrados por el Estado. Examinemos, pues, la cuestión del grado en que el capitalismo está prefigurado en algunas sociedades de bandas y aldeas.

¿Un capitalismo primitivo?: el caso de los kapauku

No cabe la menor duda de que, en general, las sociedades organizadas en bandas y aldeas carecen de los rasgos esenciales del capitalismo porque, como hemos visto, sus sistemas de intercambio se basan en intercambios recíprocos y redistributivos en vez de intercambios de mercado. Con todo, en algunos casos los sistemas recíprocos y redistributivos de carácter igualitario pueden mostrar algunos rasgos que nos recuerdan mucho a los de los sistemas capitalistas contemporáneos.

Los papúes kapauku de Irían occidental, Indonesia, son un caso pertinente. Según Leopold Pospisil (1963), la mejor forma de describir la economía de los kapauku es como un «capitalismo primitivo». Toda la tierra cultivable de los kapauku es, según se dice, propiedad privada; las ventas en dinero son el medio regular de intercambio; el dinero, en forma de conchas y abalorios, se puede utilizar para comprar alimentos, animales domesticados, cultivos y tierra; también se usa para remunerar el trabajo. Se afirma también que hay tierras arrendadas (véase Cap. 6. *La propiedad de la tierra*) e interés sobre los préstamos. Sin embargo, un examen más detenido de la situación de tenencia de la tierra revela diferencias fundamentales entre la economía política de los kapauku y las sociedades campesinas capitalistas (véase Cap.

11. *Las clases campesinas*). Para empezar, no existe una clase terrateniente. En efecto, el acceso a la tierra es controlado por grupos de parentesco llamados *sublinajes* (véase Cap. 8. *Parentesco, residencia y filiación*). Todo individuo es miembro de un grupo de este tipo. Estos sublinajes controlan los terrenos comunales que Pospisil llama «territorios».

Sólo dentro de los territorios de los sublinajes se puede hablar de propiedad privada, y el significado económico de estos derechos de propiedad es mínimo en varios aspectos: 1) el precio de la tierra es tan barato que todos los huertos explotados tienen un valor comercial en conchas-dinero inferior al de 10 hembras de ganado porcino; 2) la prohibición de transgredir la propiedad no se aplica a los parientes del sublinaje; 3) aunque hasta los hermanos se exigen unos a otros pagos por arrendamiento, el crédito se concede libremente a todos los miembros del sublinaje. La forma más frecuente de crédito respecto a la tierra consiste simplemente en cederla en calidad de préstamo, es decir, con la esperanza de que el favor se devolverá en breve; 4) cada sublinaje está bajo el liderazgo de un *cabecilla* (véase Cap. *9. Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias*). Pero la autoridad del cabecilla depende de su generosidad, en especial hacia los miembros de su propio sublinaje. Un cabecilla rico no rehúsa prestar a sus parientes todo lo que necesitan para acceder al medio, puesto que un «individuo egoísta que amasa dinero y no es generoso nunca verá el modo de que su palabra se tome en serio y sus consejos y decisiones sean acatados, no importa cuan rico pueda ser». (Pospisil, 1963:49).

Es evidente, pues, que la riqueza del cabecilla no incluye el poder de la propiedad asociado al verdadero capitalismo. En Brasil o la India, a los arrendatarios o aparceros se les puede

prohibir el acceso a la tierra y al agua sin que importe la reputación del terrateniente. Bajo las reglas de la verdadera propiedad privada de tierras, al alguacil y a los funcionarios policiales que expulsan a los arrendatarios de las tierras les trae sin cuidado que el terrateniente sea «egoísta».

Pospisil argumenta que las diferencias en la riqueza se correlacionan con llamativas diferencias en el consumo de alimentos y que los niños kapauku de los hogares pobres están desnutridos, mientras que sus vecinos están bien alimentados.

Sin embargo, estos vecinos no son miembros del mismo sublinaje: como señala Pospisil, los parientes del sublinaje «muestran un afecto mutuo y un fuerte sentido de pertenencia y unidad» y «cualquier clase de fricción dentro del grupo se considera deplorable». (1963:39). No debe causar ninguna sorpresa el que algunos sublinajes sean más pobres que otros. Enfermedades y desgracias de diferentes clases a menudo provocan desigualdades en el bienestar físico entre las diferentes unidades de parentesco que son los pilares de las sociedades sin Estado. Sin embargo, sería raro que estas desgracias se perpetuasen de modo tal que los pobres kapauku llegaran a formar parte de una clase indigente como sucede en el verdadero capitalismo. Sin el Estado, las desigualdades económicas acusadas siempre serán efímeras, porque los ricos no pueden defenderse frente a la petición de los pobres de que se les dé crédito, dinero, tierra o lo que sea necesario para acabar con su pobreza. Bajo condiciones aborígenes, algunos aldeanos kapauku podían pasar hambre mientras sus vecinos comían bien; pero es sumamente improbable que esto se debiera a la falta de acceso a la tierra, el dinero o el crédito.

Un redistribuidor tacaño en una sociedad sin Estado es una contradicción de términos por la sencilla razón de que no existe una policía que proteja a esta gente de las intenciones asesinas de aquellos a los que rehúsa ayudar. Como dice Pospisil:

> Los individuos egoístas y avaros, que han amasado una enorme fortuna personal, pero que no han cumplido con el requisito de la «generosidad» hacia sus compañeros de tribu menos afortunados, pueden ser, y de hecho frecuentemente lo son, ejecutados… Incluso en regiones como el valle de Kamo, donde la avaricia no está penada con la muerte, un hombre rico no generoso puede ser condenado al ostracismo, reprendido y, por consiguiente, inducido finalmente a cambiar su modo de ser (1963:49).

La propiedad de la tierra

La propiedad de tierra y recursos es uno de los aspectos más importantes del control político. Y esto es tanto político como económico porque las desigualdades en el acceso al medio ambiente implican alguna forma de coacción que los políticamente superiores aplican a los inferiores.

Como hemos visto, hay formas de propiedad de tierras y recursos en sociedades igualitarias. En las comunidades aldeanas, la propiedad de huertos es a menudo reivindicada por grupos de parentesco; pero todo el mundo pertenece a tales grupos de parentesco y, por ende, no se puede impedir a los adultos el uso de los recursos que necesitan para ganarse la vida. Por el contrario, la propiedad de tierras por parte de terratenientes, gobernantes o el Estado significa que se puede excluir del uso de la tierra a los individuos que carecen de títulos de propiedad o tenencias, aun cuando esto provoque su muerte por inanición.

Como veremos en el Capítulo 10, la propiedad de tierras y recursos se origina como consecuencia de los procesos infraestructurales que seleccionan poblaciones más densas y productivas. La propiedad de tierras supone un gran estímulo para la producción porque obliga a los productores de alimentos a trabajar más tiempo y más duro de lo que lo harían si tuvieran libre acceso a los recursos. Incrementa la producción, sobre todo, mediante la extracción de rentas de

los productores de alimentos. La *renta* es un pago en especie o dinero por la oportunidad de vivir o trabajar en la tierra del propietario. Este pago obliga automáticamente a los arrendatarios a incrementar su *input* de trabajo. Al aumentar o bajar las rentas, el terrateniente ejerce un control bastante directo sobre el *input* de trabajo y la producción.

Como la extracción de rentas se asocia evolutivamente a un incremento en la producción de alimentos, algunos antropólogos consideran el pago de rentas como indicador de la existencia de un excedente de alimentos: una cantidad mayor de la necesaria para el consumo inmediato de los productores. Pero es importante señalar que el «excedente» de alimentos que el terrateniente se apropia en calidad de renta no es, forzosamente, una cantidad *superflua* desde el punto de vista del productor. Estos últimos pueden muy bien usar el monto total de su *output* para aumentar el tamaño de su familia o elevar su propio nivel de vida. Si entregan sus productos es porque no disponen del poder para retenerlos. En este sentido, toda renta es un aspecto de la política, puesto que sin el poder para hacer respetar los títulos de propiedad, la renta rara vez se pagaría. Así pues, existe una estrecha semejanza entre renta e impuestos. Ambos dependen de la presencia de un poder coactivo, en forma de policía y armas, que se puede emplear si el contribuyente o arrendatario se niega a pagar.

En algunos estados sumamente centralizados, como en el antiguo imperio inca (ver Cap. 10. *Un imperio americano autóctono: los incas*), no cabe establecer distinción entre renta e impuestos, ya que no existe una clase terrateniente. En efecto, la burocracia estatal monopoliza los medios de extraer riqueza a los productores primarios plebeyos. Estos estados

también detentan un control directo sobre la producción fijando contingentes regionales o comunitarios para cultivos concretos y reclutando ejércitos de plebeyos para trabajar en proyectos de construcción patrocinados por el Estado. El reclutamiento obligatorio de mano de obra, denominado correé, constituye otra forma de recaudación de impuestos. Como veremos en el Capítulo 10, todas estas formas coactivas de extraer riqueza de los productores plebeyos tienen probablemente sus raíces en formas igualitarias de redistribución como una consecuencia de la intensificación y la presión demográfica.

La división del trabajo

En toda economía, uno de los rasgos más importantes de organización es la asignación de diferentes tareas a distintas personas. Esto es lo que se llama *división del trabajo*. Por ejemplo, todas las economías asignan diferentes tipos de trabajo a niños y adultos, a hombres y mujeres. En la mayoría de las economías cazadoras y agrícolas simples, los hombres capturan grandes animales, pescados, recolectan miel, queman y limpian los bosques. Las mujeres y los niños recogen marisco, plantas, pequeños animales; escardan, recogen la cosecha y procesan el grano y los tubérculos. Los hombres hacen la mayoría del trabajo manual en materiales duros como la piedra, madera y metales. Las mujeres tuercen fibras, tejen prendas y fabrican objetos de barro y cestas. En economías más avanzadas, los hombres normalmente aran las tierras y cuidan de los animales grandes. En casi todas las sociedades, las mujeres cocinan la mayor parte de los alimentos vegetales, acarrean el agua, hacen la limpieza y otras labores del hogar, además de cuidar de los niños pequeños. En general, en las sociedades preindustriales, los hombres llevan a cabo las actividades que requieren mayor esfuerzo muscular y libertad de movimientos.

Parece ser que la división entre tareas de hombres y de mujeres en las economías de cazadores-recolectores y agrícolas simples supone un aumento en la eficiencia de la

producción de alimentos. Debido a su mayor musculatura, los hombres pueden tensar arcos más fuertes, arrojar las lanzas más lejos y empuñar palos más grandes (véase Cap. 14. *La guerra y el complejo de supremacía masculina*). El entrenar a los hombres en vez de a las mujeres en el uso de estas armas tiene otra ventaja. Ya que las armas de guerra son esencialmente las mismas armas que las que se usan para cazar, invertir en el entrenamiento de hombres para la caza les entrena simultáneamente para ser guerreros. A las mujeres rara vez se las entrena para esta última tarea. Por tanto, es coherente con esta pauta que los hombres también se especialicen en el trabajo manual que implique piedra, metal o madera, ya que son estos los materiales que se emplean para fabricar tanto las armas de caza como de guerra. En las sociedades industriales, muy poco de lo dicho sobre la división del trabajo tiene algún significado; el uso de las máquinas elimina en gran parte la ventaja muscular que los hombres tienen sobre las mujeres (véase Cap. 14. *Roles sexuales en la sociedad industrial*).

Una de las tendencias más destacadas en la evolución cultural es la creciente especialización que acompaña al aumento de la producción y del crecimiento de la población. En las sociedades pequeñas y en las del tipo cazadores-recolectores, prácticamente todo adulto varón realiza el mismo tipo de trabajo y toda hembra adulta hace el mismo tipo de trabajo. A medida que aumenta la producción per cápita, cada vez hay más adultos que se hacen especialistas en trabajos manuales, primero a tiempo parcial y después a jornada completa. Coincidiendo con el desarrollo del Estado, mayor número de individuos dejan de trabajar directamente en la producción de alimentos para dedicarse a jornada

completa en trabajos manuales tales como alfarería, barro, tejido, metalurgia, construcción de canoas y el comercio. Otros se hacen escribanos, sacerdotes, gobernantes, guerreros y siervos. En las sociedades industriales, la tendencia a incrementar la especialización es aún mayor. La oficina de estadística laboral de los Estados Unidos controla unos 80.000 tipos distintos de empleos. Está claro que el proceso de especialización depende de las altas cifras de producción y reproducción. Naturalmente, la especialización en sí misma aumenta la eficiencia de la producción, pero esto no podría ser así a menos que el modo básico de producción de energía sea capaz de ser intensificado. Solamente las formas avanzadas de agricultura pueden sostener una economía basada en especialistas a jornada completa.

Pautas de trabajo

El punto débil en la falta de especialización de las sociedades cazadoras-recolectoras y agrícolas simples es que cada adulto lleva a cabo diferentes tipos de tareas de un día para otro, en contraste con las rutinas estandarizadas de los empleados de una fábrica o de una oficina. Además, la decisión de cambiar de una tarea a otra —de poner trampas a fabricar flechas o recolectar miel— es fundamentalmente voluntaria y se llega a ella bien individualmente o bien por consenso del grupo. Por tanto, sería correcto decir que la gente de estas sociedades preestatales de pequeña escala no vivían el trabajo como un aspecto tedioso de la vida. En este sentido, recientes reformas experimentales sobre pautas de trabajo en fábricas, van dirigidas a dejar que los trabajadores hagan diversos tipos de trabajo en vez de solamente uno y además se les trata de incluir en «círculos de calidad» que toman decisiones sobre cómo deben realizarse las tareas. Estos experimentos representan un intento de volver a las características de trabajo, hasta cierto punto envidiables, de las economías no especializadas, de pequeña escala. Existen muchas pruebas que sugieren que en las sociedades de infraestructura cazadora-recolectora o agrícola simple, la gente no trabaja tanto tiempo como en las sociedades con una agricultura intensiva. Por ejemplo, los !kung san dedican solamente unas 20 horas por semana a la caza. La razón fundamental para ello es que su modo de producción no es

intensificable. Si trabajaran más horas por semana no solamente les resultaría cada vez más difícil capturar sus presas, sino que además correrían el riesgo de agotar la población animal por debajo del punto de recuperación. En cierta forma, los !kung san se benefician de estar a merced de los índices naturales del incremento de plantas y animales en su hábitat; su modo de producción les obliga a trabajar menos que los agricultores intensivos o los obreros de las fábricas modernas.

Tabla 6.1

Horas de trabajo al día

	!Kung		**Machiguenga**		**Kali Loro**	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Producción y preparación de alimentos	3,09	1,80	4,60	4,20	5,49	4,70
Trabajos manuales	1,07	0,73	1,40	2,10	0,50	2,32
Comercio y trabajo remunerado	0,00	0,00	0,00	0,00	1,88	1,88
Labores de la casa y cuidados del niño	2,20	3,20	0,00	1,10	0,50	2,07
Total	**6,36**	**5,73**	**6,00**	**7,40**	**8,37**	**10,97**

Fuentes: Carlstein, 1983; Johnson, 1975; Lee, 1979; White, 1976.

En la Tabla 6.1 se compara el tiempo dedicado al trabajo entre los !kung con el de otras sociedades —los machiguenga, agricultores de tala y quema de la zona este de los Andes en el Perú, y con Kali Loro, una aldea campesina de Java que se dedica a cultivar arroz por un sistema de regadío—. El promedio de tiempo de trabajo es mucho mayor para ambos sexos en Kali Loro, la sociedad que tiene una tecnología más avanzada. Como ya se ha dicho previamente, la razón básica para esto es que la agricultura de regadío es altamente intensificable (véase Cap. 4. *Agricultura de regadío*). Además Kali Loro es parte de una sociedad con Estado, estratificada, en la cual existen controles políticos y económicos tales como impuestos, renta y precios de mercado que obligan o inducen a la gente a trabajar más horas de las que serían necesarias si

ellos pudieran guardar para su propio uso todos los bienes y servicios que producen.

Entre los trabajadores industriales a sueldo, el trabajo ocupa una parte mucho mayor de su vida diaria. A las 8 horas básicas de trabajo, hay que añadir una hora de transporte, media hora de compras (comida y de otras cosas, incluyendo el transporte), media hora para cocinar, media hora para las tareas y reparaciones de la casa, y media hora para el cuidado de los niños (incluyendo el transporte de los niños y de los que los cuidan[12]). El total —11 horas— es equiparable al tiempo de trabajo empleado por las mujeres campesinas javanesas. (Es cierto que este esquema de trabajo sirve solamente para los días laborables. Pero durante el fin de semana, el tiempo que se dedica a otros tipos de trabajo también aumenta enormemente. Y además, hay muchas personas que tienen un segundo trabajo). Cuando los líderes laborales presumen de cuánto progreso se ha conseguido en la obtención de tiempo libre para la clase trabajadora, están pensando en lo que era común en la Europa del siglo XIX, donde los obreros de las fábricas trabajaban doce horas al día o más, en vez de en lo que suele ser norma entre los machiguenga o los !kung.

Resumen

Todas las culturas tienen una economía; un conjunto de instituciones que combinan la tecnología, el trabajo y los recursos naturales para producir y distribuir bienes y servicios. Se han diferenciado los aspectos organizativos de la economía de los aspectos infraestructurales con el fin de explorar la relación existente entre infraestructura y estructura. Los modos de intercambio, por ejemplo, expresan diferentes grados de intensificabilidad y de crecimiento de población.

El intercambio es parte integral de todas las economías, pero hay varias formas diferentes de organizar el flujo de bienes y servicios desde los productores a los consumidores.

Los mercados modernos y la compra-venta no son rasgos universales. La idea de que el dinero puede comprar todas (o casi todas) las cosas ha sido ajena a la mayoría de los seres humanos que han vivido a lo largo de la historia. Otros dos modos de intercambio, la reciprocidad y la redistribución, han desempeñado un papel económico más importante que los mercados.

En el intercambio recíproco no se especifican el tiempo ni la cantidad del contraflujo. Este tipo de intercambio sólo puede ser efectivo cuando está inserto en estrechas relaciones personales o de parentesco. La distribución diaria de alimentos entre los !kung es un ejemplo de intercambio

recíproco. El control sobre el contraflujo se logra en el intercambio recíproco mediante la presión comunitaria sobre los aprovechados y los gandules. La reciprocidad persiste en las sociedades basadas en el mercado, en el seno de los grupos de parentesco y nos es familiar como donación de regalos a parientes y amigos.

En ausencia de mercados y de la supervisión policial y militar estatal, el comercio plantea un problema especial a la gente habituada al intercambio recíproco. El trueque silencioso representa una solución. Otra es crear asociados para comerciar que se tratan entre sí como parientes. El Kula es un ejemplo clásico de cómo se realiza un trueque de artículos de primera necesidad con el pretexto de los intercambios recíprocos.

El intercambio redistributivo implica la reunión de los bienes en un lugar central y su reparto por un redistribuidor entre los productores. En la transición de las formas igualitarias de redistribución a las estratificadas, la producción e intercambio cruzan la línea que separa las conductas económicas de índole voluntaria de las coactivas. En la forma igualitaria, el redistribuidor depende de la buena voluntad de los productores; en la estratificada, los segundos dependen de la buena voluntad del primero.

La redistribución se caracteriza por el cómputo de lo aportado y lo repartido. A diferencia de la reciprocidad, conduce a la jactancia y a la competencia manifiesta por el estatus prestigioso del gran proveedor. El potlatch kwakiutl es un ejemplo clásico de la relación entre redistribución y conducta ostentosa. El predominio de la redistribución sobre la reciprocidad tal vez esté relacionado con la posibilidad de intensificación que brindan ciertos modos de producción.

Donde puede intensificarse la producción sin provocar agotamientos, las redistribuciones competitivas pueden cumplir funciones ecológicas con valor de adaptación, tales como proporcionar un margen extra de seguridad en años de escasez y nivelar la producción regional. El desarrollo de los potlatches destructivos entre los kwakiutl pudo haber sido causado por factores que derivan del contacto con europeos, como el recrudecimiento de la guerra, la introducción comercial de fusiles y munición y la despoblación.

El intercambio de mercado depende del desarrollo del dinero de uso múltiple, definido por los criterios de portabilidad, divisibilidad, convertibilidad, generalidad, anonimato y legalidad. Aunque algunos de estos rasgos también aparecen en patrones de valor de uso limitado, como en el caso del dinero de conchas de la isla Rossel, el dinero de uso múltiple y los mercados implican la existencia de formas estatales de control.

El mayor desarrollo del modo de intercambio de mercado está asociado a la economía política del capitalismo, en la cual prácticamente todos los bienes y servicios son susceptibles de compra-venta. Como la producción capitalista depende del consumismo, el prestigio se otorga a los que poseen o consumen el mayor número de bienes y servicios. Los intercambios de mercado se insertan en una economía política de control, necesaria por las desigualdades en el acceso a los recursos y el conflicto entre pobres y ricos. El caso de los kapauku ilustra las razones por las que no pueden existir instituciones de mercado y capitalismo en ausencia de controles estatales.

La relación entre formas políticas de control y modos de producción e intercambio se centra en muchas sociedades en

torno a la cuestión de la propiedad de tierras. La renta, el trabajo de *corveé* y los impuestos reflejan un acceso diferencial a la tierra y a la tecnología. Así pues, vemos por qué el estudio comparativo de la economía debe incluir el de las instituciones en las que se inserta la economización.

La división del trabajo es piedra sillar de la vida social humana. Universalmente se usa el sexo y la edad para asignar diferentes tareas económicas. En las sociedades preindustriales los hombres realizan las actividades que requieren más fuerza. Su monopolio sobre las armas para cazar probablemente también está relacionado con su papel como combatientes en las guerras. Las mujeres en las sociedades preestatales se especializan en tareas centradas en la recolección y en el cuidado de los niños. La base infraestructural de esta extendida división sexual del trabajo, sin embargo, cesó de existir en las sociedades industriales.

Los cambios en infraestructura —más altos *outputs* de energía y poblaciones más grandes— son responsables de los cambios en el número de especialistas a tiempo completo en economías agrícolas o industriales avanzadas, comparado con el de sociedades cazadoras-recolectoras y agrícolas simples. En paralelo con el incremento en especialización, el trabajo se hace menos voluntario, menos espontáneo y más obligado y rutinizado. Paradójicamente, a pesar de disponer de mayores cantidades de energía per cápita y año, muchos agricultores avanzados y trabajadores de fábricas y oficinas trabajan muchas más horas que gente como los !kung san o los machiguenga.

7. La organización de la vida doméstica

En este capítulo continuamos el estudio comparativo del nivel estructural de los sistemas socioculturales y examinamos las principales modalidades de organizaciones domésticas. Investigaremos si todos los grupos domésticos están, básicamente, compuestos de una sola forma de familia y si existe una base genética para los intercambios de personal que vinculan entre sí a los grupos domésticos. Este capítulo es principalmente descriptivo, pero se discuten de un modo preliminar algunas explicaciones teóricas que se elaborarán más plenamente en capítulos posteriores. Debemos tener algún conocimiento sobre el grado de variación en la organización doméstica antes de poder abordar el problema de la explicación de por qué algunas variedades aparecen en determinadas culturas y no en otras.

La esfera doméstica de la cultura

Todas las culturas tienen actividades y creencias que pueden agruparse bajo la categoría de la esfera doméstica de la vida. El núcleo de la esfera doméstica es un espacio de vivienda, abrigo, residencia o domicilio que sirve como lugar en el que se realizan ciertas actividades universalmente recurrentes. Ahora bien, no es posible ofrecer una simple lista de estas actividades. En muchas culturas, las actividades domésticas incluyen la preparación y consumo de alimentos; el aseo, acicalamiento y disciplinamiento del joven; el dormir y las relaciones sexuales de los adultos. Sin embargo, no hay ninguna cultura en la que estas actividades se realicen exclusivamente dentro de marcos domésticos. Por ejemplo, las relaciones sexuales en los pueblos organizados en bandas y aldeas tienen lugar más a menudo entre los matorrales o en el bosque que en la casa donde se duerme. En otros casos, se duerme lejos del lugar donde se come, y se conocen otros en que los domicilios no tienen niños residentes, como cuando los adultos viven solos o cuando se envía a los hijos a la escuela. La variedad de combinaciones de actividades características de la vida doméstica humana es tan grande que es difícil encontrar un único denominador común para todas ellas. (Cabría insistir en que debe haber, como mínimo, madres e hijos muy jóvenes, ¿pero qué hacer de las unidades domésticas sin hijos?). Sin embargo, esto constituye en sí mismo un hecho importante, pues ninguna otra especie

muestra una variedad tan enorme de comportamientos asociados a las pautas de comer, dormir, buscar abrigo, tener relaciones sexuales y criar a los recién nacidos y a los niños.

La familia nuclear

¿Existe algún tipo particular de grupo que esté presente en todos los marcos domésticos? Muchos antropólogos creen que sí y lo denominan *familia nuclear*: marido, esposa e hijos. Según Ralph Linton, la fórmula padre-madre-hijos es el «sustrato de todas las demás estructuras familiares». Linton predijo que «el último hombre pasará sus últimas horas buscando a su esposa e hijos». (1959:52). George Peter Murdock halló la familia nuclear en 250 sociedades y sacó la conclusión de que era universal. De acuerdo con Murdock (1949), la familia nuclear cumple funciones vitales que otros grupos no pueden llevar a cabo tan eficazmente. Dichas funciones comprenden: 1) la relación sexual; 2) la reproducción; 3) la educación; y 4) la subsistencia.

1. La familia nuclear satisface las necesidades sexuales y reduce la fuerza perturbadora de la competencia sexual.
2. La familia nuclear garantiza la protección de la mujer durante su embarazo, relativamente largo, y durante los meses o años de lactancia.
3. La familia nuclear es esencial para la endoculturación. Sólo el hombre y la mujer adultos que residen juntos poseen conocimientos adecuados para la endoculturación de los niños de ambos sexos.
4. Dadas las especialidades conductuales impuestas a la hembra humana por su papel reproductor y las

diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres, la división sexual del trabajo hace más eficiente la subsistencia.

Según este punto de vista, la familia nuclear garantiza así la relación heterosexual, la reproducción, la endoculturación y el sostén económico con más eficacia que cualquier otra institución.

Es importante investigar la validez de estas afirmaciones. La idea de que la familia nuclear es universal o casi universal apoya el punto de vista de que las unidades domésticas de familias no nucleares son inferiores, patológicas o contrarias a la naturaleza humana. Sin embargo, en realidad nadie sabe los límites a los que deben reducirse las instituciones domésticas humanas para satisfacer la naturaleza humana y cumplir con eficacia algunas o todas las funciones antes señaladas, o incluso ninguna.

Alternativas a la familia nuclear

Aun cuando la familia nuclear está presente en la gran mayoría de las culturas humanas, es evidente que todas las culturas tienen formas alternativas de organización doméstica y que estas son con frecuencia más importantes (implican a una proporción más alta de la población) que la familia nuclear. Además, como ya he sugerido, las cuatro funciones señaladas se pueden realizar en el contexto de instituciones alternativas que a veces son totalmente ajenas a la esfera doméstica.

En el caso de la familia nuclear en las culturas industriales modernas, esto es evidente con respecto a la endoculturación y la educación. En la vida contemporánea, estas dos funciones son cada vez más un asunto no doméstico que tiene lugar en edificios especiales —escuelas— bajo los auspicios de especialistas con quienes no se tiene ningún lazo de parentesco —los maestros.

Muchas sociedades organizadas en bandas y aldeas también separan a sus hijos y adolescentes de la familia nuclear y el marco doméstico para enseñarles los conocimientos y el ritual de los antepasados, la competencia sexual o las artes militares. Entre los nyakyusa del sur de Tanzania, por ejemplo, los niños varones de seis o siete años empiezan a construir en las afueras de su aldea refugios y chozas de juncos en los que juegan. Poco a poco, estas chozas

de juego se mejoran y amplían, desembocando a la postre en la construcción de una aldea totalmente nueva. Entre los cinco y once años, los muchachos nyakyusa duermen en casa de sus padres; pero durante la adolescencia sólo se les permite visitarles por el día. Para entonces duermen ya en la nueva aldea, aunque la madre les sigue todavía preparando la comida. La fundación de una nueva aldea se completa cuando los jóvenes toman esposas que les preparan la comida y empiezan a dar a luz la generación siguiente (Wilson, 1963).

Otra célebre variante de esta pauta se da entre los masai de África oriental, donde los hombres solteros de la misma generación ritualmente definida, o *grupo de edad*, establecen aldeas especiales o campamentos desde los que lanzan expediciones bélicas e incursiones para robar ganado. Sus madres y hermanas preparan la comida y llevan las riendas de la casa.

También hay que reseñar la práctica, muy frecuente entre la clase alta inglesa, de enviar los hijos de seis años de edad o más a internados. La aristocracia inglesa, lo mismo que los masai, se niega a dejar que la carga de mantener la continuidad de su sociedad descanse sobre los recursos educativos de la unidad doméstica nuclear.

En muchas sociedades, los maridos pasan mucho tiempo en *casas especiales de hombres*. Allí les llevan la comida las esposas e hijos, a quienes les está prohibido entrar. Asimismo los hombres duermen y trabajan en estos «clubs», aunque de vez en cuando lo hagan junto a sus esposas e hijos.

Entre los fur del Sudán, los maridos suelen dormir separados de sus esposas, en casas propias, y comen en un comedor exclusivo para hombres. Uno de los casos más interesantes de separación entre las pautas de cocinar y comer

ocurre entre los ashanti de África occidental. Los hombres ashanti comen con sus hermanas, madres, sobrinos y sobrinas, pero no con sus esposas e hijos. Ahora bien, son las esposas quienes cocinan. En la tierra de los ashanti todas las tardes hay un tráfico incesante de niños que transportan la comida preparada por sus madres a las casas de las hermanas de sus padres (cf. Bannes, 1960; Bender, 1967).

Finalmente, hay al menos un caso famoso —los nayar de Kerala— en que el «esposo» y la «esposa» no viven juntos. Las mujeres se «casaban» con maridos rituales y residían en el domicilio de sus hermanos y hermanas. Sus compañeros eran hombres que les visitaban durante la noche. Los hijos nacidos de estas relaciones sexuales eran educados en unidades domésticas dominadas por el hermano de su madre y nunca conocían a su padre. Más adelante examinaremos con mayor detenimiento el caso de los nayar.

La poligamia y la familia nuclear

A continuación debemos considerar si la fórmula padre-madre-hijos tiene el mismo significado funcional cuando el padre o la madre están casados y viven simultáneamente con más de un cónyuge. Esta es una cuestión importante porque el matrimonio plural —la *poligamia*— se da en alguna medida, como mínimo, en el 90 por ciento de todas las culturas.

En una forma, llamada *poliginia*, el marido es compartido por varias esposas; y en otra forma, mucho menos común, denominada *poliandria*, la esposa es compartida por varios maridos (discutiremos las razones de la existencia de ambas en el Capítulo 8). ¿Cabe hablar de familia nuclear cuando hay varios maridos o esposas? Según G. P. Murdock, las familias nucleares existen en tales situaciones. Sencillamente, el hombre o la mujer pertenecen simultáneamente a más de una familia nuclear. Pero esto pasa por alto el hecho de que los matrimonios plurales crean situaciones domésticas que son, desde los puntos de vista conductual o mental, muy diferentes de las creadas por los *matrimonios monógamos* (un marido, una esposa).

Las instituciones sexuales polígamas, por ejemplo, difieren radicalmente de las características de los matrimonios monógamos. El modo de reproducción también es diferente, especialmente en el caso de la poliginia, porque es más fácil

controlar el espaciamiento de los nacimientos cuando los maridos poseen varias esposas. También surgen pautas distintivas de lactancia y cuidado de las criaturas cuando la madre duerme sola con sus hijos, mientras el padre lo hace con una esposa diferente cada noche (véase Cap. 14. *Educación infantil y personalidad*). Desde el punto de vista de la crianza de los hijos, el hecho de que el padre divida su tiempo entre varias mujeres y se relacione con sus hijos a través de una jerarquía de esposas produce efectos psicológicos especiales. La familia nuclear y monógama norteamericana sitúa el centro de atención de los adultos en un pequeño grupo de germanos[13] (*siblings*).

En una unidad doméstica polígina, una docena o más de semigermanos debe compartir el afecto del mismo hombre.

Además, la presencia de coesposas o comaridos altera el peso del cuidado de los niños que incumbe a un progenitor en concreto. Por ejemplo, los padres norteamericanos tienen que afrontar el problema de qué hacer con los hijos cuando ambos se encuentran ocupados trabajando o visitando a los amigos. La familia polígina, en cambio, lleva una solución incorporada al problema del cuidado de los niños en la existencia de coesposas.

Finalmente, si pasamos a las funciones económicas, la unidad económica mínima de tipo polígamo frecuentemente se compone del grupo de producción formado por la totalidad de los corresidentes y no de una serie de parejas diferentes formadas por marido y esposa. Por ejemplo, bajo la poliginia, una sola esposa a menudo no puede realizar satisfactoriamente todas las tareas domésticas: lactancia, cuidar la casa, limpiarla, ir a buscar agua, cocinar, etc. En las sociedades poligínicas, una de las principales motivaciones

para tomar una segunda esposa es la de repartir el peso del trabajo e incrementar el *output* doméstico. Es muy discutible, por tanto, que las familias nucleares en contextos domésticos monógamos sean equiparables a las fórmulas marido-esposa-hijos insertas en unidades domésticas polígamas.

La familia extensa

En una proporción importante de las sociedades estudiadas por los antropólogos, la vida doméstica está dominada por agrupamientos más amplios que las familias nucleares o polígamas. Probablemente, la mayor parte de las culturas contemporáneas todavía realiza sus rutinas domésticas en el contexto de alguna modalidad de *familia extensa*, es decir, un grupo doméstico integrado por germanos, sus cónyuges y sus hijos y/o padres e hijos casados. También las familias extensas pueden ser poligínicas. Por ejemplo, una modalidad de familia extensa frecuente en África consiste en dos o más hermanos, cada uno de ellos con dos o tres esposas, que viven con sus hijos adultos, y estos, con una o dos esposas. Entre los bathonga del sur de Mozambique, la vida doméstica estaba bajo el control de los varones de más edad de la primera generación de una familia extensa poligínica. Estos prestigiosos y poderosos hombres formaban algo así como el consejo de administración de una empresa de tipo familiar. Eran responsables de tomar decisiones sobre las posesiones en tierra, ganado y edificios del grupo doméstico; organizaban el esfuerzo de subsistencia de la mano de obra de los corresidentes, especialmente de las mujeres y niños, asignándoles campos, cultivos y trabajos estacionales; trataban de incrementar el tamaño de sus rebaños de ganado vacuno y las provisiones de alimentos y cerveza, obtener más esposas y acrecentar el tamaño y fuerza de toda la unidad. Los

hermanos más jóvenes, los hijos y los nietos de las familias extensas bathonga alcanzaban la madurez, se casaban, construían sus chozas, realizaban tareas de subsistencia y tenían hijos sólo como miembros del grupo más extenso, siempre sometidos a los principios y prioridades que establecían los varones adultos. Dentro de las unidades domésticas bathonga no había en realidad ninguna unidad equivalente a una familia nuclear, y esto vale para las familias extensas de muchas culturas, sean monógamas o polígamas.

En las familias extensas tradicionales de China, por ejemplo, el matrimonio es normalmente monógamo. Una pareja de más edad administra la mano de obra doméstica y concierta los matrimonios. Las mujeres traídas a la unidad doméstica como esposas para los hijos de la pareja de más edad están bajo el control directo de la suegra, quien supervisa la limpieza, la cocina y la crianza de los hijos. Cuando hay varias nueras, a menudo se turnan en las faenas de la cocina, de tal modo que se puede enviar el máximo contingente de productores domésticos a trabajar en los campos familiares (Myron Cohén, 1976). El grado en que estas prácticas sumergen y eclipsan a la familia nuclear se pone de relieve en una antigua costumbre de algunas unidades domésticas taiwanesas: «adoptar una hija; casarse con una hermana». Para hacerse con el control sobre la esposa de su hijo, la pareja de más edad adopta una hija. Introducen a esta muchacha en la unidad doméstica cuando es muy joven y la adiestran para que sea trabajadora y obediente. Después obligan a su hijo a casarse con esta hermanastra, impidiendo así la formación de una familia nuclear económicamente independiente dentro de su seno y acatando al mismo tiempo las prohibiciones del incesto

socialmente impuestas (A. Wolf, 1968).

Entre los rajputs del norte de la India, las familias extensas toman medidas no menos severas para mantener la subordinación de cada pareja casada. A un joven y a su esposa se les prohíbe incluso hablar entre sí en presencia de personas mayores, lo que significa que «sólo pueden conversar subrepticiamente por la noche». (Minturn y Hitchcock, 1963:241). En este caso, el marido no debe mostrar un interés manifiesto por el bienestar de su esposa; si esta se encuentra enferma, incumbe a su suegra o suegro cuidar de ella. «La madre alimenta a su hijo, incluso después de casado…, dirige la familia todo el tiempo que desee asumir tal responsabilidad».

Un comentario irónico de Max Gluckman sobre los barotse de Zambia nos puede servir como un último ejemplo sobre el modo en que las familias extensas modifican la familia nuclear: «Si un hombre muestra demasiada devoción por su esposa, se supone que es víctima de brujería». (1955:60).

¿Por qué tienen tantas sociedades familias extensas? Probablemente, porque muchas veces las familias nucleares no disponen de suficiente mano de obra masculina y femenina para desempeñar con eficacia las tareas domésticas y de subsistencia. Las familias extensas proporcionan un mayor contingente de mano de obra y pueden realizar una gran variedad de actividades simultáneamente (Pasternak, Ember y Ember, 1976).

Grupos domésticos en los que falta uno de los padres

Millones de niños de todo el mundo se crían en grupos domésticos en los que sólo está presente uno de sus padres. Esto puede deberse a divorcio o muerte de uno de ellos, pero también a la imposibilidad o negativa de casarse. La forma más frecuente de instituciones domésticas no nucleares con un solo progenitor es aquella en la que la madre está presente y el padre ausente. Se las denomina *unidades domésticas matrifocales*. La madre acepta una serie de hombres como compañeros, normalmente uno cada vez, pero a veces de modo poliandria). Estos hombres suelen ser corresidentes durante breves periodos, pero a lo largo de los años puede haber largos intervalos en los que la madre carece de compañero residente.

En un extremo, asociado con mujeres muy ricas o muy pobres, madre e hijos pueden vivir solos. En el otro, la madre y sus hijos pueden vivir con sus hermanas y su madre y constituir una gran familia extensa en la que los varones adultos sólo desempeñan papeles temporales como visitantes o amantes.

Los estudios más profundos sobre unidades domésticas matrifocales se han realizado en las Antillas (Blake, 1961; M. G. Smith, 1966; R. T. Smith, 1973), en Latinoamérica (Adams, 1968; Lewis, 1961,1964) y entre los negros estadounidenses de

las ciudades (Furstenberg y otros, 1975; Stack, 1974; González, 1970; Tanner, 1974). Sin embargo, la incidencia mundial de la matrifocalidad se ha visto oscurecida por la tendencia a considerar tales unidades domésticas como aberrantes o patológicas (Moynihan, 1965). Al describir los grupos domésticos, los científicos sociales a menudo se centran en la forma preferida desde el punto de vista *emic* o ideal y descuidan las realidades *etic* y conductuales. Los grupos domésticos de madre e hijo son muchas veces producto de la pobreza y, por tanto, están asociados a muchas lacras sociales y considerados como algo poco deseable. Pero no hay nada que pruebe que tales instituciones domésticas sean inherentemente más patológicas, inestables o contrarias a la «naturaleza humana» que la familia nuclear (véase Cap. 11. *La cultura de la pobreza*).

Las unidades domésticas basadas en la familia extensa matrifocal se funden imperceptiblemente con las basadas en la familia extensa matrilocal (véase Tabla 8.1). Por ejemplo, entre los matrilocales nayar, los compañeros de la madre nunca residían junto a la madre y sus hijos. Además, a diferencia de las unidades matrifocales, las unidades domésticas nayar contenían varias generaciones de varones emparentados a través de las mujeres. El cabeza de la unidad doméstica era uno de los varones de más edad, es decir, un hermano de la madre, no una abuela como en el caso de la familia matrifocal extensa.

¿Qué es el matrimonio?

Uno de los problemas que plantea la teoría de que la familia nuclear es el pilar básico de todos los grupos doméstico consiste en que se funda en el supuesto de que todas las diferentes formas de apareamiento pueden calificarse de «matrimonio». Sin embargo, para cubrir la extraordinaria variedad de conductas de apareamiento características de la especie humana, habría que ampliar tanto la definición de matrimonio que se tornaría sumamente confusa. Entre los muchos intentos ingeniosos de definir el matrimonio como una relación de carácter universal, merece especial atención la definición propuesta por Kathleen Gough, quien ha realizado estudios sobre los nayar. Ahora bien, habrá de leerse más de una vez:

> El matrimonio es la relación establecida entre una mujer y una o más personas, que asegura que el hijo nacido de la mujer, en circunstancias que no estén prohibidas por las reglas de la relación, obtenga los plenos derechos del estatus por nacimiento que sean comunes a los miembros normales de su sociedad o de su estrato social (1968:68).

Según Gough, para la mayor parte, si no la totalidad, de las sociedades, esta definición identifica una relación «que la misma gente distingue de todas las demás clases de relaciones». Sin embargo, su definición, por extraño que parezca, está en desacuerdo con el diccionario inglés y las nociones occidentales sobre el matrimonio. En primer lugar, no se alude para nada a los derechos y deberes sexuales, ni tampoco al comportamiento sexual. Además, si se acepta la

definición de Gough, el matrimonio no entraña necesariamente una relación entre hombres y mujeres. Gough simplemente especifica que debe haber una mujer y ¡«una o más personas» de sexo no definido!

La principal razón de que no mencionen los derechos y deberes sexuales es el caso de los nayar. Para tener hijos de una manera socialmente aceptable, las púberes nayar tenían que someterse a una ceremonia de cuatro días de duración que las vinculaba a un «marido ritual». La realización de esta ceremonia era un requisito previo necesario para el inicio de la carrera sexual y reproductora de una mujer nayar. Idealmente, la mujer nayar trataba de encontrar un marido ritual entre los hombres de la casta brahmán nambodri, de rango superior. Los miembros de esta casta estaban interesados en mantener relaciones sexuales con mujeres nayar, pero se negaban a considerar a los hijos nacidos de estas relaciones como sus herederos. Así, después del matrimonio ritual, las mujeres nayar se quedaban en casa con sus hermanas y hermanos y eran visitadas por brahmanes nambodri y hombres nayar. Gough considera la existencia de maridos rituales como prueba de la universalidad del matrimonio (aunque no de la familia nuclear), puesto que sólo los hijos nacidos de mujeres nayar casadas ritualmente eran «legítimos», aun en el caso de que se desconociera la identidad de sus padres.

Pero ¿qué razones puede haber para definir el matrimonio como una relación entre una mujer y «personas» en vez de entre «mujeres y hombres»? Entre los pueblos africanos se dan varios casos —el mejor conocido es el de los dahomey— en que las mujeres se «casan» con «maridos» femeninos. Esto es posible porque una mujer, que por lo general ya está casada

con un hombre, paga el precio de la novia. La mujer que paga el precio de la novia se convierte, así, en un «marido femenino». Funda una familia propia permitiendo que sus «esposas» queden embarazadas mediante relaciones con varones designados. La prole de estas uniones está bajo el control del «padre femenino» en lugar del de los *genitores* biológicos (véase Cap. 8. *La filiación*).

Sin embargo, pese a su amplitud, la definición de Gough ignora las uniones en las que no está presente ninguna mujer, que algunos antropólogos también incluyen en la definición de matrimonio. Por ejemplo, entre los kwakiutl, un hombre que desea adquirir los privilegios asociados a un determinado jefe puede «casarse» con su heredero masculino. Y si carece de herederos, puede «casarse» con el lado derecho o izquierdo del jefe, o con una de sus piernas o brazos.

En la cultura euroamericana, también es frecuente calificar de matrimonio las relaciones estables entre varones o mujeres homosexuales que residen juntos. Se ha sugerido así que, al objeto de acomodar estos casos, debería omitirse en la definición del matrimonio toda referencia al sexo de las personas que intervienen en la relación (Dillingham e Isaac, 1975). Sin embargo, la tarea de comprender las variedades de organización doméstica se vuelve más difícil cuando todas estas diferentes formas de apareamiento se incluyen en el mismo concepto de matrimonio. Parte del problema estriba en que cuando la cultura occidental se niega a calificar cierto tipo de uniones de «matrimonio», hay una injusta tendencia a considerarlas como relaciones menos honrosas o auténticas. Y por eso los antropólogos se muestran reacios a estigmatizar las uniones entre mujeres o entre hombres, o las instituciones nayar o matrifocales, afirmando que no se trata de

matrimonios. Pero se les llame como se les llame, está claro que abarcan una enorme gama conductual y cognitiva. No está científicamente documentado que alguna de ellas sea menos deseable o humana, siempre que no impliquen la coacción, el maltrato y la explotación de uno de los partícipes en la relación (cláusula que, naturalmente, se aplica también a la monogamia occidental).

Puesto que el término *matrimonio* es demasiado útil para desecharlo del todo, brindo la siguiente definición: el *matrimonio* designa la conducta, sentimientos y reglas concernientes al apareamiento heterosexual entre corresidentes y a la reproducción en contextos domésticos.

Para no herir susceptibilidades al aplicar este concepto exclusivamente a corresidentes domésticos heterosexuales, se puede recurrir a un sencillo expediente: designar las demás relaciones como «matrimonios entre no corresidentes», «matrimonios entre hombres», «matrimonios entre mujeres», o mediante cualquier otra nomenclatura específica apropiada. Está claro que estas uniones tienen diferentes implicaciones ecológicas, demográficas, económicas e ideológicas. Por tanto, nada se gana discutiendo si son o no son «verdaderos» matrimonios.

La legitimidad

Según algunos antropólogos, la esencia de la relación marital reside en esa parte de la definición de Gough que trata de la asignación de los «derechos del estatus por nacimiento» a los hijos. Los hijos nacidos de mujer casada «en circunstancias que no estén prohibidas por las reglas de la relación» (por ejemplo, adulterio) son hijos legítimos. Los nacidos de solteras son ilegítimos. Como dice Malinowski: «El matrimonio es la autorización de la maternidad».

Pero muchas sociedades no hacen distinción entre hijos legítimos e ilegítimos. Estoy de acuerdo en que en todas las sociedades se intenta disuadir a las mujeres de que tengan hijos o dispongan de sus criaturas recién nacidas según su propio capricho y capacidades, pero también es cierto que muchas sociedades disponen de varios conjuntos diferentes de reglas que definen modos permisibles de concebir y criar hijos. Con bastante frecuencia, algunas de estas alternativas pueden gozar de mayor estima que otras, pero los modos menos estimados no sitúan necesariamente a los hijos en un estatus análogo al de la ilegitimidad occidental (Scheffer, 1973:754-755). Por ejemplo, entre los brasileños que viven en poblaciones pequeñas hay cuatro tipos de relaciones entre un hombre y una mujer que proporcionan a los hijos plenos derechos de nacimiento: el matrimonio eclesiástico, el civil, el matrimonio eclesiástico y civil simultáneo y el consensual.

Para una mujer brasileña, la manera más estimada de tener hijos es a través del matrimonio eclesiástico y civil simultáneo. Esta modalidad legalmente le da derecho a una parte de las propiedades de su esposo después de su muerte. También proporciona la seguridad de saber que su esposo no puede abandonarla y contraer en otra parte un matrimonio civil o religioso. La modalidad menos deseable es el matrimonio consensual, porque en él la mujer no puede reclamar derechos de propiedad a su consorte ni tampoco impedirle fácilmente que la abandone. Sin embargo, mientras el padre reconozca a los hijos, estos pueden reclamar derechos de propiedad al padre y a la madre y no sufren menoscabo de sus derechos de nacimiento en forma de desventajas legales o desaprobación social.

Entre los dahomey, Herskovits (1938) constató la existencia de 13 tipos diferentes de matrimonio, determinados, en gran parte, mediante pagos de precio de la novia. Los hijos gozaban de diferentes derechos de nacimiento según el tipo de matrimonio. En algunas modalidades, el hijo estaba bajo el control del grupo doméstico del padre y, en otras, bajo el control de un grupo doméstico encabezado por un «padre femenino» (véase *supra*). La cuestión no estriba en que el hijo sea legítimo o ilegítimo, sino más bien en que hay tipos específicos de derechos, obligaciones y agrupamientos que emanan de diferentes modos de relaciones sexuales y reproductoras. A la mayor parte de los pueblos del mundo no les preocupa tanto la cuestión de la legitimidad del hijo como la cuestión de quién tendrá el derecho de controlar su destino. Por ello, el hecho de no seguir el modo preferido de concebir y criar hijos rara vez acarrea a estos privaciones económicas u ostracismo social. A este respecto, la sociedad occidental ha

sido una excepción.

La mujer que no cumple las condiciones preferidas para la maternidad se hace acreedora a diversos tipos de castigos y de desaprobación. No obstante, incluso en este aspecto es falso suponer que las mujeres están sujetas en todas partes a alguna forma de desaprobación si se desvían del curso normal de la cría de hijos. Todo depende del contexto doméstico y social más amplio en el que la mujer ha quedado embarazada. Ninguna sociedad garantiza a las mujeres total «libertad» de concepción, pero las restricciones impuestas a la maternidad y las ocasiones para el castigo y la desaprobación varían enormemente.

Cuando el marco doméstico está dominado por grandes familias extensas y cuando no hay severas restricciones sobre las relaciones sexuales premaritales, rara vez se da gran importancia al embarazo de una joven soltera. Bajo ciertas circunstancias, una «madre soltera» puede recibir felicitaciones incluso, en vez de ser condenada. Entre los kadar del norte de Nigeria, como relata M. G. Smith (1968), la mayor parte de los matrimonios son resultado de esponsales concertados por los padres de los futuros novios cuando la niña tiene entre tres y seis años de edad. Así, pueden transcurrir diez años o más hasta que la novia se va a vivir con su prometido. Durante este tiempo es bastante probable que quede embarazada. Empero, este acontecimiento no perturbará a nadie, incluso si el padre biológico es un hombre distinto de su futuro marido:

> Los kadar no otorgan ningún valor a la castidad premarital. Es bastante frecuente que las muchachas solteras queden embarazadas o tengan hijos con jóvenes diferentes de su prometido. La prole de estos embarazos premaritales pasa a formar parte del patrilinaje… del prometido de la muchacha y son bien recibidos como prueba de la fertilidad de la novia (1968:113).

Situaciones análogas son bastante frecuentes entre otras sociedades cuyos grupos domésticos valoran más los hijos que la castidad.

Funciones del matrimonio

Toda sociedad regula las actividades reproductoras de sus adultos sexualmente maduros. Una manera de hacerlo consiste en establecer reglas que definen las condiciones en que las relaciones sexuales, el embarazo, el nacimiento y la cría de los hijos son permisibles y que asignan privilegios y deberes en relación con estas condiciones. Cada sociedad tiene su propia combinación, a veces única, de reglas y de reglas para la transgresión de reglas en este campo. Sería un ejercicio bastante inútil tratar de definir el matrimonio con respecto a algún ingrediente de estas reglas —como la legitimación de los hijos—, aun cuando se pudiera demostrar que tal ingrediente es universal. Esta tesis se puede ilustrar enumerando algunas de las funciones reguladoras que son variables y están asociadas a instituciones identificadas generalmente como «matrimonio». La siguiente lista incorpora las sugerencias de Edmund Leach (1968). El matrimonio a veces:

1. Establece quién es el padre legítimo de los hijos de una mujer.
2. Establece quién es la madre legítima de los hijos de un hombre.
3. Da al marido o a su familia extensa control sobre los servicios sexuales de la esposa.
4. Da a la esposa o a su familia extensa control sobre los

servicios sexuales del marido.

5. Da al marido o a su familia extensa control sobre la fuerza de trabajo de la esposa.
6. Da a la esposa o a su familia extensa control sobre la fuerza de trabajo del marido.
7. Da al marido o a su familia extensa control sobre las propiedades de la esposa.
8. Da a la esposa o a su familia extensa control sobre las propiedades del marido.
9. Establece un fondo común de propiedad en beneficio de los hijos.
10. Establece una relación socialmente significativa entre los grupos domésticos del marido y de la esposa.

Como subraya Leach, esta lista podría ampliarse, pero la cuestión radica en «que en ninguna sociedad el matrimonio puede servir para establecer simultáneamente todos estos tipos derechos, ni ninguno de estos derechos se establece siempre gracias al matrimonio en todas las sociedades conocidas». (Leach, 1968:76).

El matrimonio en las familias extensas

En las familias extensas, debemos examinar el matrimonio en el contexto de los intereses de grupo. Los individuos sirven a los intereses de la familia extensa. El grupo doméstico más extenso nunca pierde interés ni cede totalmente sus derechos sobre las funciones productivas, reproductoras y sexuales de los cónyuges e hijos de la pareja casada. En estas circunstancias, el matrimonio se describe adecuadamente como un «contrato» o una «alianza» entre grupos. Este contrato influye en las uniones presentes y futuras en que intervengan otros miembros de ambos grupos.

En muchas sociedades, la naturaleza corporativa del matrimonio se pone de manifiesto en el intercambio de personal o de bienes valiosos entre los respectivos grupos domésticos en que han nacido el novio y la novia. La forma más sencilla de tales transacciones se denomina *intercambio de hermanas* e implica la donación recíproca de hermanas del novio como compensación por la pérdida de una mujer de cada grupo.

En muchos pueblos del mundo, los intereses corporativos se expresan en la institución conocida como *precio de la novia*. El receptor de la esposa da artículos valiosos al donador. Por supuesto, el precio de la novia no es equivalente a la compraventa de automóviles y frigoríficos en las sociedades euroamericanas con economías de mercado. Los

receptores de esposas no son «propietarios» de la mujer en un sentido total; deben cuidar bien de ella o, de lo contrario, sus hermanos y «padres» (es decir, su padre y los hermanos del padre) exigirán que les sea devuelta. La cuantía del precio de la novia no es fija; fluctúa según los contratos. (En África la medida tradicional era el ganado vacuno, aunque también se usaban otros objetos de valor tales como útiles de hierro. Hoy en día los pagos al contado son la regla). Entre los bathonga, una familia que tenía muchas hijas-hermanas se encontraba en una posición favorable. Intercambiando mujeres por ganado vacuno, podían volver a intercambiar ganado por mujeres. Cuanto más ganado, más madres-esposas; cuantas más madres-esposas, mayor la fuerza de trabajo productiva y reproductora y mayores la influencia y bienestar material corporativos de la familia extensa.

A veces, la transferencia de riqueza de un grupo a otro se realiza a plazos: una parte en el acuerdo inicial, otra cuando la mujer va a vivir con su marido, y otro pago, normalmente el último, cuando tiene su primer hijo. Con frecuencia, la esterilidad anula el contrato; la mujer vuelve a casa de sus hermanos y padres, y el precio de la novia se devuelve al marido.

Una alternativa frecuente al precio de la novia es el *servicio de la novia* (a veces llamado *servicio de pretendiente*). El novio o marido compensa a sus parientes políticos trabajando para ellos durante varios meses o años antes de llevarse a su novia a vivir y trabajar con él y su familia extensa. A veces, el servicio de la novia implica un tipo de condiciones que pueden dar lugar a residencia matrilocal, como veremos en el Capítulo 8. *Parentesco, residencia y filiación*. Si el pretendiente da largas y nunca se lleva la novia a casa, quizá ello indique un

posible cambio *etic* de la residencia patrilocal a la matrilocal.

El precio de la novia y el servicio de pretendiente tienden a aparecer allí donde la producción se intensifica, la tierra es abundante y el trabajo de mujeres e hijos adicionales se considera necesario para los intereses del grupo corporativo (Goody, 1976). Cuando el grupo corporativo no está interesado o no es capaz de intensificar la producción o incrementar sus efectivos, las esposas pueden ser consideradas como una carga y en vez de pagar el precio de la novia a la familia de esta, la familia del novio puede exigir el pago contrario, es decir, una *dote*. Cuando este pago consiste en dinero o bienes muebles en vez de tierra, normalmente se asocia a un estatus bajo u oprimido para las mujeres.

Ahora bien, en realidad lo contrario del precio de la novia no es la dote, sino el *precio del novio*: el novio va a trabajar para la familia de la novia y esta compensa a la familia de aquel por la pérdida que sus capacidades productiva y reproductora suponen. Esta forma de compensación es muy rara —sólo se conoce un caso bien documentado (Nash, 1974)—, probablemente relacionada con el predominio de las instituciones basadas en la supremacía masculina (véase Cap. 14. *¿Un complejo de supremacía masculina?*).

Los grupos domésticos y la evitación del incesto

Todos estos intercambios apuntan a la existencia de una profunda paradoja en la manera en que los seres humanos se aparean. El matrimonio entre los miembros del mismo grupo doméstico está ampliamente prohibido. El marido y la esposa deben provenir de distintos grupos domésticos. Los miembros del grupo doméstico deben «casarse fuera», es decir, de una forma *exógama*; no pueden «casarse dentro» del grupo, es decir, de una forma *endógama*.

Ciertas modalidades de endogamia están prohibidas umversalmente. Ninguna cultura tolera los matrimonios entre padre e hija y entre madre e hijo. También está extensamente prohibido el matrimonio de la hermana con el hermano, pero no así en el seno de la clase dirigente de algunos estados muy estratificados, como eran el imperio inca y el Egipto dinástico (Bixler, 1982). Desde la perspectiva *emic* de la civilización occidental las relaciones sexuales y los matrimonios de hermana con hermano, padre con hija y madre con hijo se califican de «incesto». ¿A qué obedece el hecho de que estos matrimonios estén prohibidos en tantas culturas?

Las explicaciones de la interdicción del incesto en el seno de la familia nuclear se dividen en dos grandes grupos: 1) las que hacen hincapié en el factor instintivo, y 2) las que

subrayan las ventajas sociales y culturales de la exogamia.

Instinto

Se dispone de elementos de juicio que indican que los niños no emparentados de sexo opuesto que viven juntos durante la infancia pierden mutuo interés como compañeros sexuales. Los muchachos y muchachas criados juntos en las «casas de niños» *kibbutz* o granjas colectivas israelíes rara vez mantienen relaciones sexuales y se casan entre sí (Shepher, 1971; Spiro, 1954). Se ha descubierto asimismo que los matrimonios taiwaneses que son resultado del sistema «adoptar una hija; casarse con una hermana» (véase Cap. 7. *La familia extensa*), en los cuales el marido y la esposa se crían juntos, tienen menos hijos y unas tasas de adulterio y divorcio más altas que los matrimonios en los que marido y esposa permanecen en diferentes unidades domésticas hasta la noche de bodas (Wolf y Haung, 1980).

Estos casos se han interpretado como prueba de la existencia de mecanismos de base genética que producen aversiones sexuales entre personas que se crían juntas. La existencia de esta aversión se ha atribuido a la selección natural. Se afirma que los individuos que carecían de tal aversión, y por ende se apareaban incestuosamente, tendían a tener menos prole (Bixler, 1981,1982; E. Wilson, 1978:38-39).

Frente a esta línea de teorías, cabe citar los siguientes argumentos: el matrimonio de miembros del *kibbutz* se realiza después de un largo periodo de servicio militar

obligatorio, durante el cual los muchachos y muchachas se relacionan con una mayor variedad de cónyuges potenciales. Por lo demás, al retornar del servicio militar, los miembros del *kibbutz* son enviados individualmente para que se establezcan en nuevos asentamientos (Y. Cohen, 1978; Kaffman, 1977; Livingstone, 1981). En cuanto a los datos de Wolf, los taiwaneses reconocen explícitamente que el matrimonio con arreglo a la fórmula «adoptar una hija; casarse con una hermana» representa una forma inferior de unión. La forma preferida, que implica las mayores dotes e intercambios del precio de la novia y, por ende, el mayor grado de apoyo de las familias extensas del novio y de la novia, es aquella en la que la novia y el novio permanecen separados hasta la noche de bodas. Por tanto, no hace falta recurrir a las aversiones instintivas para darse cuenta de que las uniones entre personas que se crían juntas no tendrán tanto éxito como los matrimonios, mucho más frecuentes, entre individuos que se crían separados.

La teoría instintiva plantea dificultades adicionales cuando se consideran los datos relativos a los efectos perjudiciales de la homocigosis en pequeñas poblaciones. Es verdad que, en las grandes poblaciones modernas, el incesto provoca una alta proporción tanto de niños que nacen muertos como de enfermedades y lesiones congénitas. Pero no está claro que esto mismo sea aplicable a pequeñas poblaciones en sociedades de bandas y aldeas. Como Frank Livingstone (1969) ha señalado, las uniones consanguíneas pueden producir la eliminación gradual de genes recesivos deletéreos. Si un pequeño grupo consanguíneo es capaz de superar el índice más alto con que inicialmente aparecen los homocigotos perjudiciales, finalmente alcanzará un equilibrio

genético que implica un porcentaje más bajo de genes deletéreos. El efecto de cruzamientos consanguíneos restringidos depende de la frecuencia original de los alelos deletéreos. Teóricamente, una sucesión de familias nucleares podría practicar cruzamientos consanguíneos durante varias generaciones sin efectos adversos. Cleopatra, reina de Egipto, fue el producto de 11 generaciones de matrimonios entre hermanos dentro de la dinastía Ptolemaica (Bixler, 1982: Van den Berghe y Mesker, 1980). No hay que tomar esto como un consejo para amigos y parientes, puesto que las probabilidades (en las poblaciones modernas) parecen estar totalmente en contra de resultados tan afortunados como este (Adams y Neil, 1967; Stern, 1973:497).

Las poblaciones modernas llevan una «carga» mucho mayor de genes recesivos perjudiciales que la hallada en grupos pequeños y demográficamente estables como las bandas y aldeas. Según Livingstone, las probabilidades de catástrofes genéticas dentro de grupos con altos niveles de consanguinidad son mucho menores que en una población moderna. Pequeños grupos consanguíneos de aldeanos como los kaingang del Brasil central tienen frecuencias notablemente bajas de genes recesivos perjudiciales. La mayoría de los pueblos organizados en bandas y aldeas muestran escasa tolerancia hacia las criaturas y niños con lesiones, físicas o mentales, de tipo congénito. Lo más probable es que tales niños sean víctimas de infanticidio o de negligencia sistemática y no transmitan sus alelos perjudiciales.

La proposición de que existe una aversión sexual instintiva dentro de la familia nuclear está también en contradicción con la fuerte, y bien documentada, atracción sexual entre

padre e hija y madre e hijo. El psicoanálisis freudiano indica que los hijos y progenitores de sexos opuestos experimentan un gran deseo de tener relaciones sexuales. En el caso de la relación padre-hija al menos, estos deseos se realizan más a menudo de lo que generalmente se cree. Por ejemplo, los asistentes sociales estiman que en los Estados Unidos se producen anualmente decenas de miles de casos de incesto, perteneciendo la gran mayoría a la variedad padre-hija (Armstrong, 1978; Finkelhor, 1979). Finalmente, resulta difícil reconciliar la teoría instintiva de la evitación del incesto con la extendida presencia de prácticas endógamas que coexisten con instituciones exógamas a las que sirven de apoyo. Así, determinados sistemas matrimoniales estimulan a los miembros de familias extensas exógamas a unirse con un tipo de primos hermanos (los *primos cruzados*), pero no con otro (los *primos paralelos*); (véase Cap. 8. *Las reglas de filiación*). La diferencia entre estas dos formas de cruzamiento consanguíneo no se puede explicar satisfactoriamente por selección natural (cf. Alexander, 1977). Además, la propia frecuencia de la preferencia por alguna forma de matrimonio entre primos desmiente la conclusión de que la exogamia expresa un instinto establecido por los efectos perjudiciales de la consanguinidad.

Ventajas sociales y culturales de la exogamia

La evitación del incesto dentro de la familia nuclear y otras formas de exogamia entre grupos domésticos se pueden explicar bastante bien en términos de ventajas demográficas, económicas y ecológicas. Estas ventajas no son necesariamente las mismas para todas las sociedades. Por ejemplo, se sabe que las sociedades organizadas en bandas dependen de intercambios matrimoniales para establecer redes de parientes a lo largo de grandes distancias. Las bandas que formaran una unidad reproductora totalmente cerrada carecerían de la movilidad y flexibilidad territorial esenciales para su estrategia de subsistencia. Asimismo las bandas endógamas y territorialmente restringidas de 20 a 30 personas correrían un alto riesgo de extinción si ocurrieran desequilibrios sexuales provocados por una serie desafortunada de nacimientos masculinos y muertes de mujeres adultas, que cargarían el peso de la reproducción del grupo sobre los hombros de una o dos mujeres de edad. La exogamia es, pues, esencial para la utilización eficiente del potencial reproductor y productivo de una pequeña población. Una vez que la banda empieza a obtener cónyuges de otras bandas, el predominio de relaciones económicas recíprocas conduce a la expectativa de que los receptores pagarán con la misma moneda. Los tabúes contra los matrimonios entre madre e hijo, padre e hija y hermano y

hermana se pueden interpretar como una defensa de estas relaciones de intercambio recíproco frente a la eterna tentación de los padres de retener sus hijos para sí (o de los hermanos y hermanas a retenerse mutuamente).

A este respecto, a menudo se pasa por alto que las relaciones sexuales entre padre-hija y madre-hijo constituyen una forma de adulterio. El incesto madre-hijo es una variedad de adulterio especialmente amenazadora en sociedades que tienen fuertes instituciones de supremacía masculina. En este caso, no sólo la esposa engaña al marido, sino que el hijo engaña al padre. Esto puede explicar por qué la forma de incesto menos frecuente y, desde el punto de vista *emic*, más temida y aborrecida sea la relación madre-hijo. De ahí se sigue que el incesto entre padre e hija será algo más frecuente porque los maridos gozan más a menudo que las esposas de una doble pauta de conducta sexual y son menos vulnerables al castigo por adulterio. Finalmente, la misma consideración sugiere una explicación de la frecuencia relativamente alta de las uniones entre hermano y hermana y su legitimación como matrimonios en las clases elitistas: no entran en conflicto con las reglas de adulterio.

Después de la aparición del Estado, las alianzas exógamas entre grupos domésticos siguen teniendo importantes consecuencias infraestructurales. Entre los campesinos, la exogamia también incrementa la fuerza productiva y reproductora total de los grupos que se casan entre sí. Permite la explotación de recursos en un área más vasta que la que podrían utilizar las familias nucleares extensas sobre una base individual; facilita el comercio y eleva el límite superior del tamaño de los grupos que se pueden formar para emprender actividades estacionales (por ejemplo, cacerías en común,

cosechas, etc.), que exigen grandes *inputs* de trabajo. Por lo demás, allí donde la guerra intergrupal constituye una amenaza para la supervivencia del grupo, la capacidad de movilizar gran número de guerreros es decisiva. De ahí que, en las culturas aldeanas de carácter militarista y centradas en el varón, las hermanas e hijas suelen utilizarse como prendas para el establecimiento de alianzas. Estas alianzas no necesariamente eliminan la guerra entre grupos que intercambian matrimonios, pero la hacen menos común, como cabría esperar de la presencia de hermanas e hijas en bandos enemigos (Kang, 1979; Podolefsky, 1983; Tefft, 1975).

Entre las clases y castas elitistas, la endogamia a menudo se combina con la exogamia propia de la familia extensa para mantener la riqueza y el poder del estrato dirigente (véase Cap. 11. *Movilidad de clase*). Pero, como ya se ha señalado, incluso la familia nuclear se puede volver endógama cuando hay una excepcional concentración de poder político, económico y militar. Con la evolución de las formas de intercambio de mercado, la familia extensa tiende a ser sustituida por unidades domésticas basadas en la familia nuclear. Las alianzas entre los grupos domésticos pierden algo de su anterior importancia adaptativa y las funciones tradicionales de la evitación del incesto deben ser reinterpretadas. El incesto ha sido despenalizado en Suecia, y hay intentos de hacerlo igual en EE. UU. (Y. Cohén, 1978; De Mott, 1980). Sin embargo, dado el conocimiento científico de que el incesto dentro de la familia nuclear es genéticamente peligroso en poblaciones que portan una fuerte carga de alelos recesivos perjudiciales, la anulación de la legislación antiincestuosa parece improbable y poco aconsejable.

La posibilidad de que la evitación del incesto esté

genéticamente programada en el *Homo sapiens* ha recibido algún apoyo de estudios de campo sobre la conducta de apareamiento en monos y simios. Como sucede entre los humanos, los apareamientos entre padre e hija, madre e hijo y hermano y hermana son raros en nuestros parientes animales más cercanos. Sin embargo, hasta cierto punto, la evitación de las relaciones sexuales entre estas parejas se puede explicar en términos de dominio masculino y rivalidad sexual. No existen datos experimentales que sugieran la existencia de una aversión al incesto *per se* entre monos y simios. Además, aun en el caso de que tal aversión instintiva existiese, su significado para la naturaleza humana seguiría siendo dudoso (cf. Demarest, 1977).

Los matrimonios preferenciales

La presencia extendida de la exogamia implica que los intereses corporativos de los grupos domésticos deben ser protegidos mediante reglas que estipulan quién ha de casarse con quién. Por lo general, los grupos que han donado una mujer para el matrimonio esperan, a cambio, o bien riqueza material, o bien otras mujeres. Considérese el caso de dos grupos domésticos, A y B, cada uno de ellos con un núcleo de hermanos residentes. Si A da una mujer a B, B puede corresponder inmediatamente cediendo una mujer a A. Esta reciprocidad se alcanza a menudo, como ya he señalado, mediante el intercambio directo de la hermana del novio. Pero la reciprocidad también puede adoptar una forma más indirecta. B puede devolver una hija de la unión entre el hombre B y la mujer A. La novia en este matrimonio será la hija de la hermana del padre de su marido, y el novio será el hijo del hermano de la madre de su esposa. (El mismo resultado se obtendría mediante un matrimonio entre un hombre y la hija del hermano de su madre). Los novios son primos cruzados entre sí (véase Cap. 8. *Las reglas de filiación*). Si A y B tienen una regla que dice que tales matrimonios han de celebrarse siempre que sea posible, entonces se dice que existe un *matrimonio preferencial entre primos cruzados*.

A veces se obtiene la reciprocidad en el matrimonio mediante varios grupos domésticos que establecen alianzas

matrimoniales entre sí intercambiando mujeres en ciclos, y se llaman *connubios circulares*. Por ejemplo, A → B → C → A; o A → B y C → D en una generación, A → D y B → C en la siguiente, y después de nuevo A → B y C → D. Estos intercambios son reforzados mediante el matrimonio preferencial con clases apropiadas de primos, sobrinos, sobrinas y otros tipos de parientes.

Otra manifestación frecuente del interés doméstico corporativo en el matrimonio es la práctica de proporcionar sustitutas para las mujeres integradas al grupo por vía matrimonial que fallecen prematuramente. A fin de mantener la reciprocidad o cumplir un contrato matrimonial por el que se ha pagado el precio de la novia, el hermano de la mujer fallecida puede permitir al viudo casarse con una o más de sus hermanas. Esta costumbre se llama *sororato*. En el matrimonio preferencial denominado *levirato*, estrechamente relacionado con la anterior práctica, los servicios de las viudas de un hombre se retienen dentro de la unidad doméstica obligándolas a casarse con uno de los hermanos de este. Si las viudas son viejas, estos servicios pueden ser mínimos y el levirato funciona entonces para proporcionar seguridad a mujeres que, en cualquier caso, no podrían volverse a casar.

Así pues, en todas partes la organización de la vida doméstica refleja el hecho de que los maridos y esposas provienen de grupos distintos que continúan manteniendo un interés sentimental y práctico en los cónyuges y en sus hijos.

Resumen

El nivel estructural de los sistemas socioculturales está integrado en parte por grupos domésticos interrelacionados. Cabe identificar tales grupos por su ligazón a un espacio vital o domicilio en el que tienen lugar las actividades de comer y dormir, las relaciones sexuales maritales y la crianza y disciplinamiento de los jóvenes. Sin embargo, no hay una pauta única o mínima de actividades domésticas. Análogamente, tampoco se puede considerar la familia nuclear como la célula básica de todos los grupos domésticos. Aunque las familias nucleares existen en casi todas las sociedades, no siempre son el grupo doméstico dominante, y sus funciones sexual, reproductora y productiva pueden ser satisfechas por instituciones alternativas no necesariamente domésticas. En las familias polígamas y extensas es posible que el subconjunto padre-madre-hijo carezca de una existencia práctica separada del conjunto de los demás parientes y sus múltiples cónyuges. Se conocen numerosos casos de grupos domésticos sin marido-padre corresidente. Aunque hay que educar y proteger a los niños, nadie sabe los límites mínimos que deben tener las instituciones domésticas humanas para satisfacer la naturaleza humana. Uno de los hechos más importantes acerca de las instituciones domésticas humanas es que no existe una sola pauta que sea más «natural» que otra.

Por lo demás, las pautas humanas de apareamiento muestran un enorme grado de diversidad. Aunque en todo el mundo se da algo similar a lo que se llama matrimonio, es difícil especificar la esencia mental y conductual de esta relación. La existencia de matrimonios entre hombres, entre mujeres, con «padre femenino» y sin hijos dificultan una definición mínima que no vulnere los sentimientos de nadie. Hasta la corresidencia puede no ser esencial, como demuestran los nayar y otras unidades domésticas con uno solo de los padres. Incluso restringiendo la definición de matrimonio a las uniones heterosexuales entre corresidentes que dan por resultado la reproducción, hay una asombrosa variedad de derechos y deberes asociados a las funciones productiva, sexual y reproductora de los cónyuges y su prole.

Para comprender el matrimonio heterosexual de finalidad reproductora entre corresidentes en las familias extensas, ha de contemplarse el matrimonio como una relación tanto entre grupos corporativos como entre individuos que cohabitan. Los intereses divergentes de estos grupos corporativos se reconcilian mediante intercambios recíprocos que adoptan las formas de intercambio de hermanas, precio de la novia, servicio del pretendiente, dote y precio del novio. El principio común subyacente en estos intercambios, excepto para la dote, consiste en que, al donar un hombre o una mujer a otra familia extensa, la corporación doméstica no renuncia a sus intereses sobre la prole de la pareja casada y espera una compensación por la pérdida de un trabajador valioso.

La mayoría de los grupos domésticos son exógenos. Esto puede ser consecuencia de la programación instintiva o de una adaptación social y cultural. El análisis de la exogamia se

centra necesariamente en las prohibiciones del incesto en el seno de la familia nuclear. Los apareamientos y matrimonios entre padre e hija, hermana y hermano y madre e hijo están prohibidos casi universalmente. La principal excepción la constituyen los matrimonios entre hermano y hermana observables en las élites dirigentes de varias sociedades estatales sumamente estratificadas. La teoría que fundamenta la evitación del incesto en factores instintivos hace hincapié en datos recogidos en Taiwan e Israel, que sugieren que los niños que se crían juntos desarrollan una mutua aversión sexual. Esta aversión se considera genéticamente adaptativa, puesto que reduciría los cruzamientos consanguíneos y el riesgo de una homocigosis perjudicial. Ahora bien, es posible dar otras interpretaciones a los estudios realizados en Taiwan e Israel. Se puede construir una teoría puramente cultural de la evitación del incesto a partir de la necesidad de las bandas y grupos domésticos de defender su capacidad de realizar intercambios matrimoniales recíprocos evitando que los padres guarden sus hijos para sí. En el futuro, la perpetuación de los tabúes del incesto puede estar relacionada exclusivamente con los crecientes peligros genéticos de la consanguinidad en poblaciones que portan una gran carga de alelos recesivos perjudiciales.

La exogamia y la evitación del incesto sólo son una pequeña parte del espectro de matrimonios preferidos y prohibidos que reflejan los fuertes intereses corporativos de los grupos domésticos. Las preferencias por ciertos tipos de intercambios matrimoniales crean connubios circulares en los que la reciprocidad entre los grupos domésticos puede ser directa o indirecta. Tales preferencias se pueden expresar en reglas que prescriben el matrimonio con un tipo concreto de

primos. Ciertas reglas del matrimonio preferencial, como, por ejemplo, el levirato y el sororato, también ilustran la naturaleza corporativa del vínculo marital.

8. Parentesco, residencia y filiación

En este capítulo se continúa el análisis de la organización doméstica. Se examinan los principales componentes mentales y emic de los grupos domésticos, o sea, el sentido de la relación establecida por matrimonio y por filiación, y se los relaciona con los aspectos etic y conductuales de dichos grupos. También se exponen algunas de las teorías que tratan de relacionar las variaciones mentales y conductuales de la organización doméstica con las condiciones infraestructurales.

El parentesco

El estudio de la vida doméstica en multitud de culturas de todo el mundo ha llevado a los antropólogos a concluir que dos ideas o principios mentales intervienen en la organización de la vida doméstica en todas partes. La primera es la idea de afinidad o de las relaciones a través del matrimonio; la segunda, la idea de filiación. Las personas relacionadas entre sí a través de la filiación o de una combinación de afinidad y filiación son «parientes». El campo de ideas constituido por las creencias y expectativas que los parientes comparten entre sí se llama parentesco. El estudio del parentesco debe empezar, por tanto, con los componentes mentales y *emic* de la vida doméstica.

La filiación[14]

Las relaciones de parentesco se confunden a menudo con las relaciones biológicas. Pero el significado *emic* de la filiación no es equivalente a su significado biológico. Como ya he indicado, el matrimonio puede establecer de modo explícito la «filiación» respecto a hijos que, desde un punto de vista biológico, no están relacionados con el «padre» culturalmente definido. Incluso cuando una cultura insiste en que la filiación ha de basarse en la paternidad biológica real, las instituciones domésticas pueden hacer difícil la identificación del padre biológico. Por estas razones, los antropólogos han distinguido entre el «padre» culturalmente definido y el genitor, o padre biológico real. Una distinción similar es necesaria en el caso de la «madre». Aunque la madre culturalmente definida es normalmente la genetrix, la práctica de la adopción crea muchas discrepancias entre la maternidad *emic* y etic.

Las teorías de la reproducción y la herencia varían de una cultura a otra, «pero, por lo que sabemos, ninguna sociedad humana carece de una teoría de este tipo». (Scheffer, 1973: 749). La filiación es la creencia de que ciertas personas desempeñan un papel importante en la procreación, nacimiento y crianza de los hijos. Como ha sugerido Daniel Craig (1979), la filiación implica la conservación de algún aspecto de la sustancia o espíritu de la gente en futuras

generaciones, y es, pues, una forma simbólica de inmortalidad. Tal vez sea esta la razón por la que se cree universalmente en la filiación.

En las tradiciones populares occidentales, las parejas casadas están vinculadas a sus hijos sobre la base de la creencia de que tanto el varón como la hembra contribuyen por igual a su existencia. El semen del varón se considera análogo a la semilla, y el útero de la mujer al campo en el que este se planta. Se supone que la sangre, el fluido más importante que sustenta y define la vida, varía según la filiación. Por las venas de cada hijo corre, según se cree, una sangre que procede de la madre y del padre. A consecuencia de estas imágenes, «los parientes consanguíneos» se distinguen de los parientes relacionados sólo por el matrimonio. Esto llevó a los antropólogos del siglo XIX a emplear la calificación etnocéntrica de consanguíneas (de la misma sangre) para designar las relaciones de filiación.

La filiación no depende necesariamente de la idea de herencia de sangre, ni tampoco implica necesariamente aportaciones iguales del padre y de la madre.

Los ashanti, por ejemplo, creen que la madre sólo aporta la sangre, y que únicamente determina las características físicas del hijo. Su disposición espiritual y temperamento son, por el contrario, producto del semen del padre.

Para los alórese de Indonesia, el hijo se forma a partir de una mezcla de fluidos seminales y menstruales que se acumulan durante dos meses antes de empezar a solidificarse. Muchas otras culturas comparten esta idea de un crecimiento lento del feto como resultado de adiciones repetidas de semen durante el embarazo.

Según los poliándricos tamil de la costa de Malabar, en la

India, el semen de varios varones diferentes puede contribuir al desarrollo de un mismo feto.

Los esquimales piensan que el embarazo se produce cuando un niño-espíritu trepa por las orejas de las botas de una mujer y es alimentado con semen.

En cambio, los trobriandeses profesan un famoso dogma que niega al semen cualquier papel en la procreación. Pero, también en este caso, la mujer queda embarazada cuando un niño-espíritu se introduce, trepando, en su vagina. La única función física del varón trobriandés consiste en ensanchar el canal hacia el útero. Sin embargo, el «padre» trobriandés desempeña un papel social esencial, puesto que ningún niño-espíritu que se precie se introducirá en una muchacha trobriandesa que no esté casada.

△ Varón
○ Mujer
= Casado con
| Desciende de
┌─┐ Es hermano de
▲ Ego (persona) cuya genealogía se está tratando de establecer.

Fig. 8.1. CÓMO LEER LOS DIAGRAMAS DE PARENTESCO.

Una negación similar del papel procreador del varón se da en Australia; por ejemplo, los murngin creen que los niños-espíritu viven en las profundidades de algunos pozos sagrados. Para que ocurra la concepción, uno de estos espíritus aparece en los sueños del futuro padre. Durante el sueño, el niño-espíritu se da a conocer y pregunta a su padre cuál es la mujer que va a ser su madre. Después, cuando esa

mujer pasa cerca del pozo sagrado, el niño-espíritu sale nadando en forma de pez y se introduce en su útero.

Así pues, a pesar de la gran diversidad de teorías sobre la naturaleza de los papeles procreadores, hay un reconocimiento universal de alguna acción especial de cooperación que vincula tanto al marido como a la esposa al proceso de la reproducción, aunque a veces lo haga de forma bastante desigual y con expectativas muy diferentes en cuanto a derechos y obligaciones.

Las reglas de filiación

De las relaciones de filiación de un individuo pueden deducirse sus deberes, derechos y privilegios con respecto a otras personas y en relación con muchos aspectos de la vida social. Su nombre, familia, residencia, rango, propiedad y estatus étnico y nacional pueden depender de estas adscripciones basadas en la filiación, adscripciones que son independientes de cualquier logro, salvo nacer y mantenerse vivo. (Los estatus adscritos y los adquiridos o logrados existen en todas las culturas).

Los antropólogos distinguen dos grandes clases de reglas de filiación: la cognaticia y la unilineal. Las reglas de filiación cognaticias son aquellas en las que se usa la filiación masculina y femenina para establecer cualquiera de los deberes, derechos y privilegios antes mencionados. Las unilineales restringen los lazos parentales, o bien exclusivamente a los varones, o bien exclusivamente a las hembras.

La forma más frecuente de regla cognaticia es la filiación bilateral: el parentesco se traza de forma igual y simétrica siguiendo las líneas materna y paterna en las generaciones ascendente y descendente y a través de individuos de ambos sexos (Fig. 8.2).

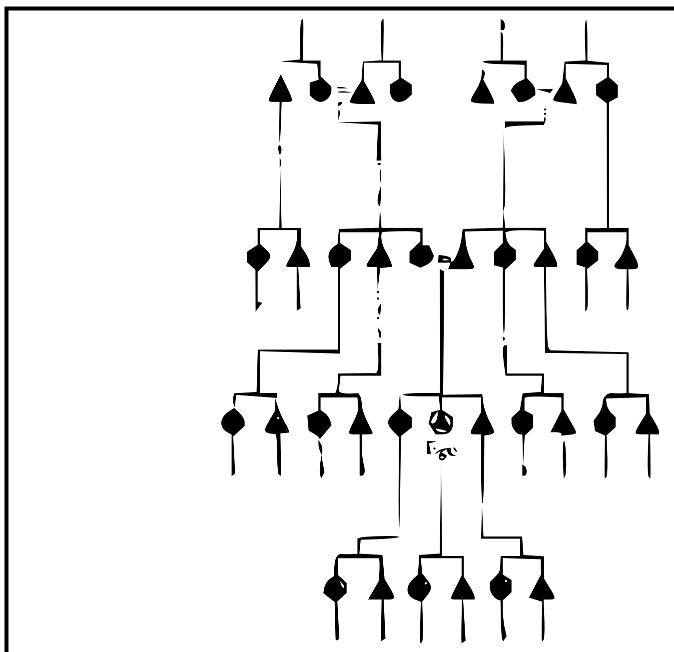


Fig. 8.2. *Filiación bilateral.*

Todos los representantes en el diagrama tienen una relación de filiación con Ego.

La segunda variedad importante de la regla cognaticia se denomina filiación ambilineal (Fig. 8.3). En este caso, las líneas de filiación trazadas por ego[15] ignoran el sexo de los lazos parentales, pero las líneas no se trazan de igual forma en todas las direcciones. Como sucede en la filiación bilateral, el ego traza la filiación a través de varones y hembra, pero la línea se tuerce de un lado para otro, incluyendo a determinados antepasados o descendientes y excluyendo a otros. En otras palabras, el ego no computa la filiación de forma simultánea e igual a través de madres, padres y abuelos.

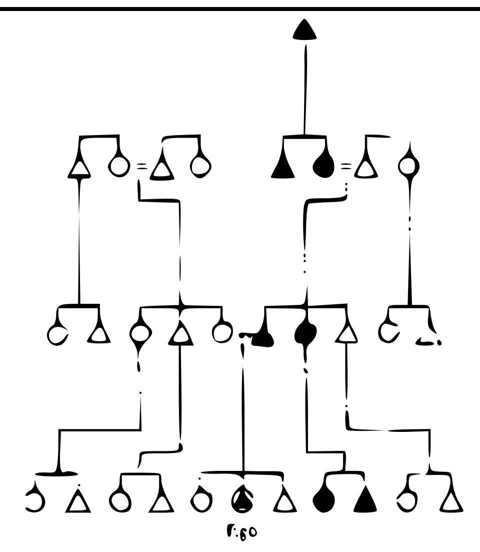


Fig. 8.3. *Filiación ambilineal.*

Ego sigue la filiación a través de los varones y las mujeres, pero no de la misma forma ni simultáneamente.

También hay dos grandes variedades en la filiación unilineal: la patrilinealidad y la matrilinealidad. En el primer caso, el ego sigue las líneas genealógicas ascendiente y descendiente sólo a través de los varones (Fig. 8.4). Hay que señalar que esto no significa que los individuos emparentados por filiación sean sólo varones; en cada generación hay parientes de ambos sexos. Sin embargo, en el paso de una generación a otra sólo son pertinentes los lazos masculinos; los hijos de las mujeres se pasan por alto en el cómputo de la filiación.

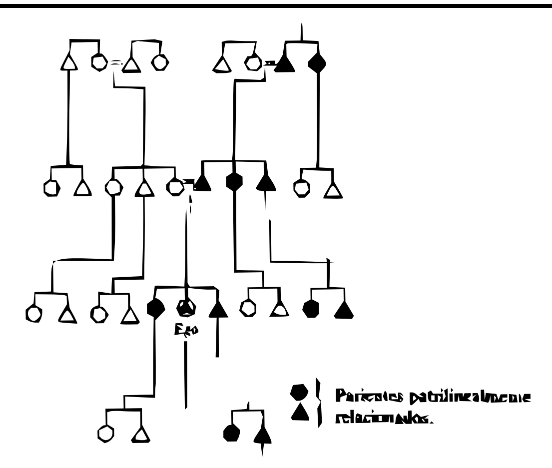


Fig. 8.4. *Filiación patrilineal.*

La filiación se sigue exclusivamente a través de los varones.

Cuando la filiación se traza matrilinealmente, el ego sigue las líneas ascendiente y descendiente sólo a través de las hembras (Fig. 8.5). Una vez más, hay que señalar que tanto los varones como las hembras pueden estar emparentados matrilinealmente; sólo en el paso de una generación a otra se omiten los hijos de los varones en el cómputo de la filiación.

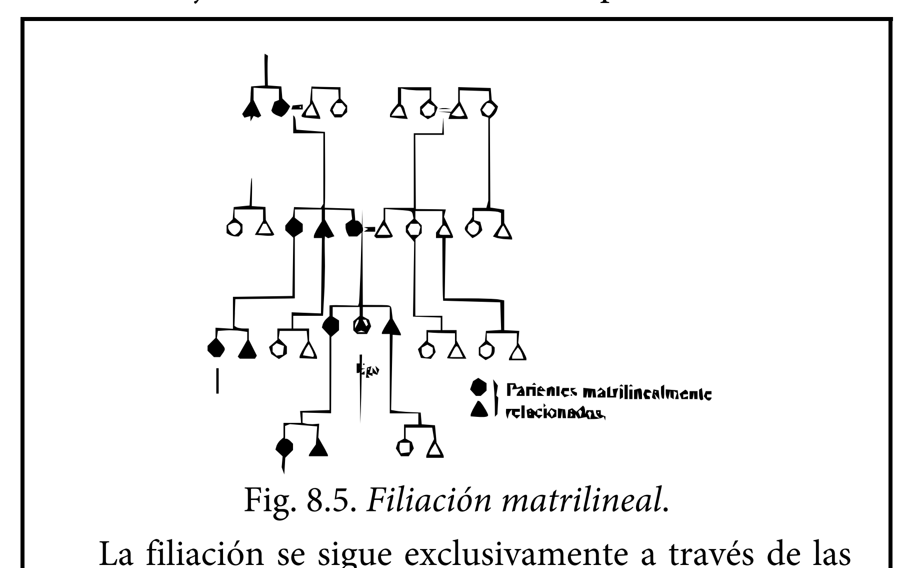


Fig. 8.5. *Filiación matrilineal.*

La filiación se sigue exclusivamente a través de las

hembras.

Una de las consecuencias lógicas más importantes de la filiación unilineal consiste en que separa a los hijos de germanos de sexo opuesto en categorías diferentes. Este efecto es especialmente importante en el caso de los primos. Adviértase que, en el caso patrilineal, el hijo y la hija de la hermana del padre del ego no comparten una filiación común con el ego, mientras que el hijo y la hija del hermano del padre del ego sí la comparten. En el caso de la filiación matrilineal, el mismo tipo de distinción se produce respecto a los «primos» del ego por el lado materno. Los hijos cuyos padres están emparentados entre sí como hermano y hermana se llaman primos cruzados; los hijos cuyos padres están emparentados entre sí como hermano y hermano o como hermana y hermana se llaman primos paralelos (Fig. 8.6).

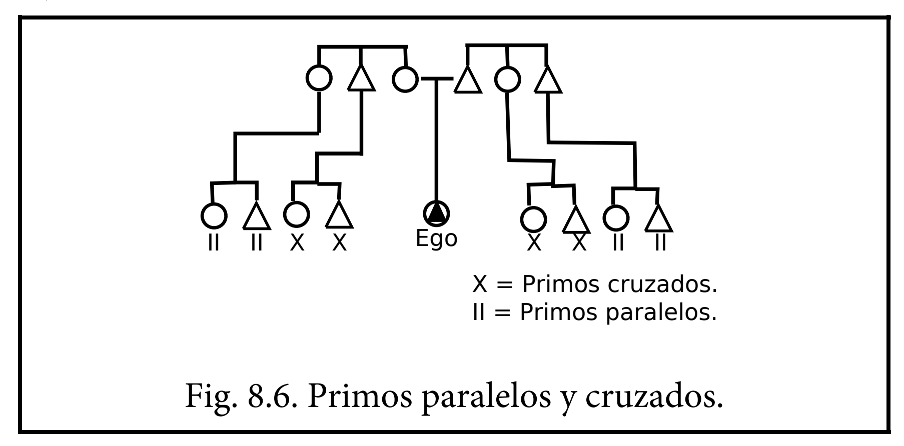


Fig. 8.6. Primos paralelos y cruzados.

Los antropólogos también distinguen otra variedad de regla de filiación llamada doble filiación, en la que el ego traza de modo simultáneo la filiación, matrilinealmente, a través de la madre y, patrilinealmente, a través del padre. Esta difiere de la filiación unilineal en la que la filiación se computa sólo a través de los varones o de las hembras, pero no de ambos a la

vez.

Puede haber asimismo muchas otras combinaciones de las reglas de filiación antes mencionadas. Por ejemplo, en todas las culturas existe algún grado de filiación bilateral en el cómputo de derechos y obligaciones. Si una sociedad observa la filiación patrilineal para agrupar a la gente en grupos domésticos propietarios de tierras, esto no significa que el ego y la hija del hermano de la madre no tengan derechos y obligaciones especiales entre sí. La moderna cultura euroamericana es fuertemente bilateral en lo que atañe a la composición de los grupos de parentesco y a la herencia de riqueza y propiedades; sin embargo, los nombres de familia son patronímicos; es decir, siguen líneas de filiación patrilineal. La cuestión estriba en que distintas variedades de filiación pueden ocurrir simultáneamente dentro de una sociedad determinada en la medida en que las reglas de filiación se aplican a diferentes esferas del pensamiento y la conducta.

Cada una de las anteriores reglas de filiación proporciona la base lógica para alinear mentalmente a la gente en grupos de parentesco *emic*. Estos grupos tienen una influencia importante sobre su manera de pensar y comportarse en situaciones domésticas y extradomésticas. Un dato a tener en cuenta sobre los grupos de parentesco es que no tienen por qué componerse de parientes corresidentes, es decir, no tienen por qué ser grupos domésticos. A continuación describimos las principales variedades de estos grupos.

Grupos de filiación cognaticia: variedad bilateral

La filiación bilateral aplicada a una esfera de parientes de amplitud indefinida y a un número indeterminado de generaciones da lugar al tipo de grupo llamado parentela (Fig. 8.7). Cuando los modernos americanos y europeos utilizan la palabra «familia» en un sentido más amplio que el de la familia nuclear, se están refiriendo a su parentela. Su principal característica es que la amplitud y profundidad del cómputo bilateral son indefinidas. Los parientes dentro de la parentela del ego pueden considerarse «cercanos» o «lejanos», dependiendo del número de lazos genealógicos que los separan, pero no hay ningún principio definido o uniforme para hacer tales juicios o para acotar la extensión del círculo de parentesco. Una consecuencia importante de este rasgo, como se muestra en la Figura 8.7, consiste en que los egos y sus germanos se identifican con una parentela cuya composición no puede ser la misma para otras personas (salvo para los primos dobles del ego: primos cuyos padres son dos hermanos que han intercambiado hermanas). Esto significa que es prácticamente imposible que los grupos domésticos corresidentes estén integrados por parentelas y que es muy difícil que las parentelas mantengan intereses corporativos en tierras y personas.

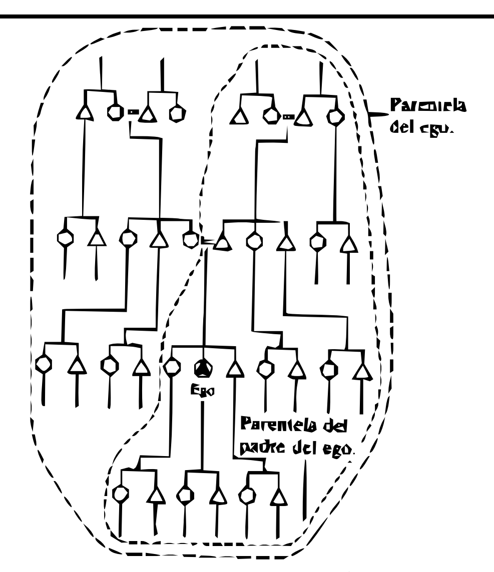


Fig. 8.7. Parentelas.

Los hijos tienen parientes que son distintos de los parientes de cada uno de sus padres.

Grupos de filiación cognaticia: variedad ambilineal

Se pueden soslayar las características de la parentela bilateral, indefinida y centrada en el ego, especificando uno o más antepasados desde los que se traza la filiación a través de varones y/o hembras. El agrupamiento resultante tiene una composición potencialmente idéntica para cualquier ego que lleve a cabo el cómputo. Este es el linaje cognaticio (también se emplean los términos *ramaje* y *sept*[16]). (Fig. 8.8).

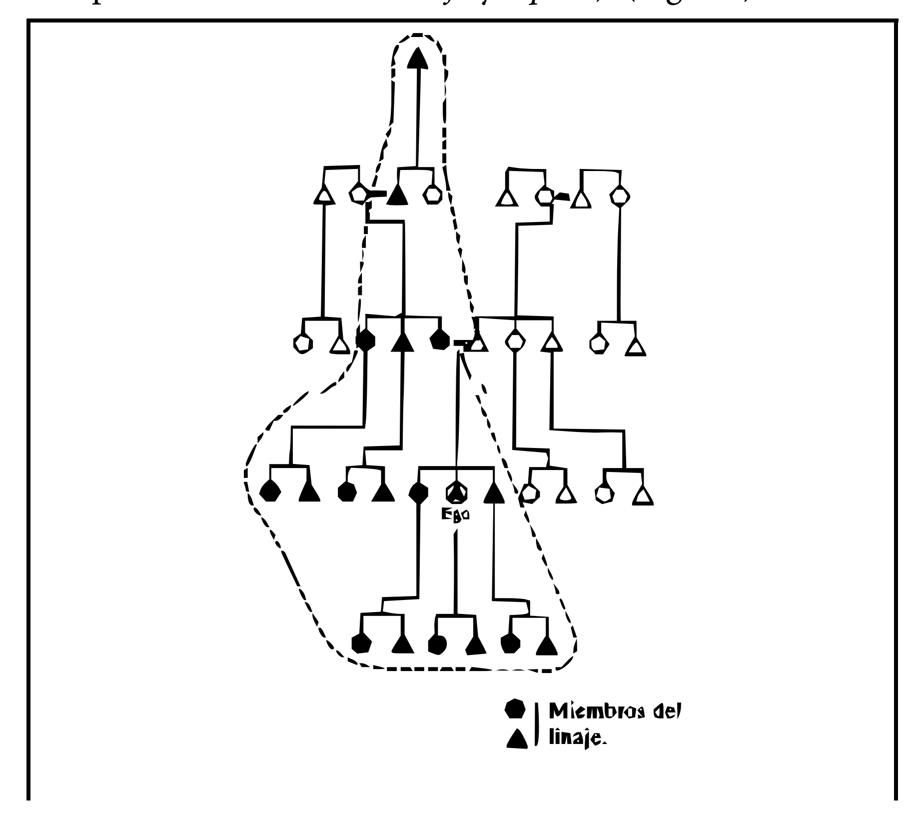


Fig. 8.8. LINAJE COGNATICIO.

La filiación sigue, a través de los varones y/o las hembras, hasta un ancestro primero.

El linaje cognaticio se basa en el supuesto de que todos los miembros del grupo de filiación pueden especificar los lazos genealógicos exactos que los emparentan con el fundador del linaje. Una alternativa frecuente, como en los «clanes» ambilineales de Escocia, consiste en que la filiación desde el fundador del linaje no necesita ser demostrada porque viene estipulada.

Esto se puede conseguir con bastante facilidad si el nombre del fundador se transmite ambilinealmente a través de muchas generaciones. Al cabo del tiempo, muchas de las personas que llevan el nombre pertenecerán al grupo sencillamente en virtud del mismo, no porque puedan trazar su relación genealógica hasta el antepasado fundador. Una designación adecuada para este grupo es la de clan cognaticio. (En épocas recientes algunos miembros de los clanes escoceses tienen diferentes apellidos como consecuencia de la patronimia y deben demostrar la filiación [Neville, 1979].)

Grupos de filiación unilineal

Cuando la filiación unilineal se demuestra sistemáticamente respecto a un antepasado concreto, el grupo de parentesco resultante se llama matrilinaje o patrilinaje (Fig. 8.9). Todos los linajes incluyen el mismo conjunto de personas, independientemente de la perspectiva genealógica desde la que se contemplan. Esto los convierte, idealmente, en instrumentos idóneos para formar grupos domésticos de personas corresidentes y para mantener intereses colectivos sobre personas y propiedades. Sin embargo, debido a la exogamia, ambos sexos no pueden seguir residiendo juntos después de la infancia. Algunos linajes incluyen todas las generaciones y todos los descendientes colaterales del primer antepasado. Se trata de los linajes máximos. Los linajes que sólo abarcan tres generaciones se denominan mínimos (Fig. 8.9).

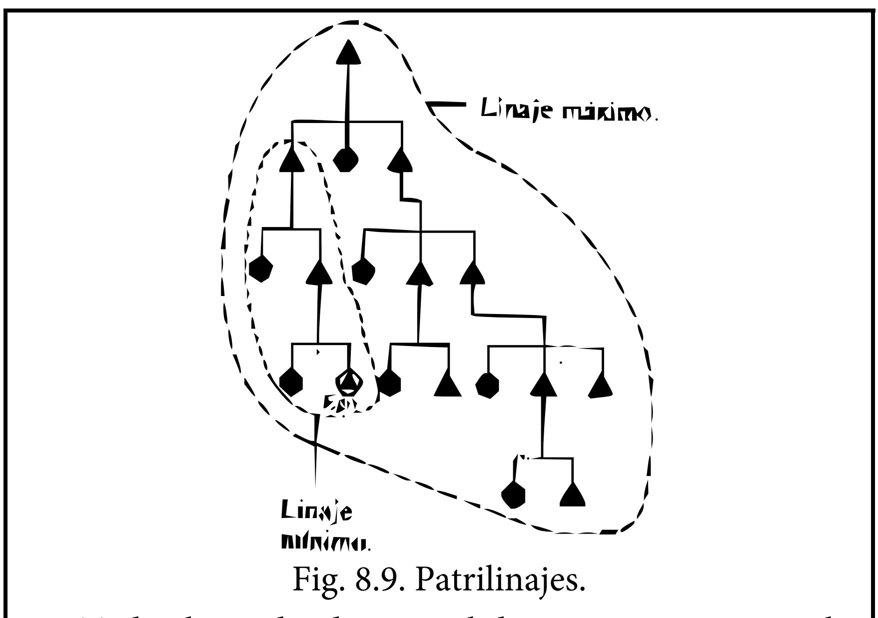


Fig. 8.9. Patrilinajes.

Todos los individuos en el diagrama pertenecen al mismo linaje máximo.

Cuando la filiación unilineal desde un antepasado específico es estipulada y no necesita ser demostrada, el grupo resultante se denomina patriclán o matriclán (también se usan los términos patrisib y matrisib). No obstante, hay muchos casos fronterizos en los que es difícil decidir si se trata de un linaje o un clan. Del mismo modo que los linajes pueden contener en su seno otros linajes, los clanes también pueden incluir otros clanes, que se pueden llamar subclanes. Finalmente, hay que señalar que los clanes también pueden abarcar linajes.

Pautas de residencia postmarital

Para comprender los procesos responsables de las diferentes variedades de grupos domésticos e ideologías de filiación hay que analizar otro aspecto de la organización doméstica. Existe un amplio acuerdo entre los antropólogos en el sentido de que la pauta de residencia que se sigue después del matrimonio constituye un importante determinante de las reglas de filiación. Las principales prácticas de residencia postmarital se describen en el Cuadro 8.1.

Cuadro 8.1

Principales modalidades de residencia postmarital

Nombre de la pauta	*Lugar donde reside la pareja casada*
Neolocalidad	Separados bien de los parientes del marido o de la mujer.
Bilocalidad	Cambiando alternativamente de los parientes del marido a los de la mujer.
Ambilocalidad	Algunas parejas con los parientes del marido y otras con los de la mujer.
Patrilocalidad	Con el padre del marido.
Matrilocalidad	Con la madre de la esposa.
Avunculocalidad	Con el hermano de la madre del marido.
Aitalocalidad	Con la hermana del padre de la esposa.
Uxorilocalidad	Con los parientes de la mujer (varios de los casos arriba mencionados pueden combinarse con uxorilocalidad).
Virilocalidad	Con los parientes del marido (varios de los casos arriba mencionados pueden combinarse con virilocalidad).

Las prácticas de residencia postmarital influyen en las reglas de filiación porque determinan quién entra, abandona o permanece en el grupo doméstico (Murdock, 1949; Naroll, 1973). Así, proporcionan a los grupos domésticos núcleos distintivos de parientes que corresponden a las inclusiones y exclusiones producidas por los movimientos de las parejas casadas. Estos movimientos están, a su vez, influidos por las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ecológicas a que están sujetos los seres humanos. De ahí que, en muchas sociedades, la principal función de las reglas de filiación y otros principios del parentesco sea movilizar y justificar las estructuras de los grupos domésticos bajo condiciones infraestructurales concretas.

Causas de la filiación bilateral

La filiación bilateral está asociada a diferentes combinaciones de neolocalidad, ambilocalidad y bilocalidad. A su vez, las prácticas de residencia reflejan un alto grado de movilidad y flexibilidad entre las familias nucleares. La movilidad y flexibilidad, como hemos visto (Cap. 4), son útiles para los cazadores y recolectores y constituyen un rasgo intrínseco de la organización en bandas. Por ejemplo, los !kung son primordialmente bilaterales, lo que refleja el predominio de una pauta de residencia postmarital bifocal. En los campamentos !kung se encuentra un núcleo de germanos de ambos sexos, más sus esposas e hijos y una variedad de parientes bilaterales más lejanos y afines. Cada año, además de varias visitas cortas, aproximadamente el 13 por ciento de los individuos desplaza su residencia, de forma más o menos permanente a otro campamento, mientras que un 35 por ciento divide su tiempo por igual entre periodos de residencia en dos o tres campamentos diferentes (Lee, 1979:54). Esta movilidad y flexibilidad son ventajosas para los pueblos que deben confiar en la caza y la recolección para su subsistencia.

En EE. UU. y Canadá, la bilateralidad está asociada a una flexibilidad y movilidad similares en las familias nucleares. La bilateralidad refleja, en este caso, una pauta neolocal que es adaptativa respecto a las oportunidades de trabajo asalariado

y la sustitución de las formas de intercambio mediatizadas por el parentesco por intercambios monetarios de mercado. En tanto que los !kung siempre viven junto a parientes y dependen de parentelas y familias extensas para su subsistencia, las familias nucleares norteamericanas viven separadas de sus parientes. Los grupos domésticos norteamericanos se componen de familias nucleares geográfica y socialmente aisladas de los parientes del marido y de la esposa, salvo en vacaciones, bodas y entierros.

Determinantes de los linajes y clanes cognaticios

Los linajes y clanes cognaticios están asociados a la ambilocalidad. Esta es una forma de residencia postmarital en la cual la pareja casada decide permanecer de un modo relativamente permanente junto al grupo doméstico de la esposa o junto al del marido. La ambilocalidad difiere de la neolocalidad de la familia americana en que la residencia se establece junto a un grupo definido de parientes. Difiere asimismo de la bilocalidad de las bandas cazadoras y recolectoras en que el traslado de un grupo doméstico a otro se produce con menos frecuencia. Implica, por tanto, una forma de vida aldeana relativamente más sedentaria, así como un potencial algo mayor para el desarrollo de intereses corporativos exclusivos sobre propiedades y personas. Sin embargo, todos los grupos de filiación cognaticia, sean bilaterales o ambilineales, tienen un potencial menor para formar unidades corporativas que los grupos de filiación unilineal, punto sobre el que volveremos en breve.

Ya hemos analizado un ejemplo de cómo funcionan los linajes cognaticios. Tales linajes existieron entre los donantes de potlatches de la costa oriental del Pacífico (véase Cap. 6. *Organización económica*). Los jefes del potlatch kwakiutl buscaban atraer y reunir en torno suyo tanta mano de obra como les fuera posible. Cuanta más gente se pone a trabajar

durante una migración de salmones, más pescado se captura.

El núcleo de cada aldea estaba integrado por un caudillo y sus seguidores, generalmente emparentados con él de una forma demostrable a través de la filiación ambilineal, constituyendo un linaje cognaticio llamado un numaym. El caudillo reivindicaba privilegios hereditarios y rango de nobleza sobre la base del cómputo ambilineal desde sus antepasados nobles. La validación de este estatus dependía de su capacidad para reclutar y sostener un nutrido grupo de seguidores frente a la competencia de caudillos vecinos con igual mentalidad. La importancia otorgada a la elección individual y la incertidumbre que rodea a la hacienda corporativa del grupo son típicas también de los linajes cognaticios en otras culturas.

Determinantes de los linajes y clanes unilineales

Aunque no hay base alguna para revivir las nociones decimonónicas de los estadios universales en la evolución del parentesco, sí existen ciertas tendencias evolutivas de carácter general que están verificadas. Las sociedades cazadoras y recolectaras tienden a tener grupos de filiación cognaticia y/o residencia bifocal porque su ajuste ecológico básico exige que los grupos locales sean abiertos, flexibles y no territoriales. Con el desarrollo de la horticultura y una vida más sedentaria en poblados, la identificación entre grupos domésticos o aldeas y territorios definidos se desarrolló y se volvió más exclusiva. Debido a razones ya discutidas (Cap. 9. *Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias*), la densidad demográfica se incrementó y la guerra se intensificó, lo que contribuyó a la necesidad de poner énfasis en la solidaridad y la unidad de grupo (Ember, Ember y Pastenak, 1974). Bajo estas condiciones, los grupos de filiación unilineal con núcleos de miembros localizados y bien definidos, así como un sentido creciente de solidaridad y una ideología de derechos exclusivos sobre recursos y gente se convirtieron en la forma predominante de los grupos de parentesco. A partir de una muestra de 797 sociedades agrícolas, Michael Harner (1970) ha mostrado que existe una correlación estadística muy alta entre una dependencia creciente de la agricultura, como algo opuesto a la caza y recolección, y la sustitución de los grupos

de filiación cognaticia por grupos de filiación unilineal. Las sociedades de aldeanos horticultores organizadas de modo unilineal son más numerosas que las basadas en sistemas cognaticios; en la muestra de Harner, las primeras superan a las segundas en una proporción de 380 a 111. Además, casi todas las sociedades unilineales muestran signos de creciente presión demográfica, como el agotamiento de los recursos de alimentos y plantas silvestres.

Los grupos de filiación unilineal están asociados a una u otra variedad de residencia unilocal; es decir, la patrilinealidad a la patrilocalidad, y la matrilinealidad a la matrilocalidad. Por añadidura, hay una estrecha relación entre avunculocalidad y matrilinealidad. En la patrilinealidad, los padres, hermanos e hijos forman el núcleo del grupo doméstico; con la matrilocalidad, lo forman las madres, hermanas e hijas. Por tanto, las relaciones entre estas prácticas de residencia y reglas de filiación deberían ser claras. Sin embargo, la razón de la relación entre avunculocalidad y matrilinealidad es más compleja. En la avunculocalidad los hermanos de la madre y los hijos de la hermana forman el núcleo de la unidad doméstica; el hijo de la hermana ha nacido en la unidad doméstica del hermano de la madre de su marido, pero de joven o de adulto el hijo de la hermana abandona esta unidad doméstica y fija su residencia junto al hermano de su propia madre (Fig. 8.10). La manera en que funciona la avunculocalidad y la razón de que aparezca vinculada con la matrilinealidad se apreciarán con mayor claridad cuando examinemos las causas infraestructurales de la matrilocalidad y la patrilocalidad.

Causas de la patrilocalidad

La abrumadora mayoría de las sociedades conocidas muestran pautas de residencia y filiación centradas en el varón. El 71 por ciento de las 1179 sociedades clasificadas por George Murdock (1967) son ya patrilocales, ya virilocales, y en esta misma muestra el número de sociedades que tienen grupos de parentesco patrilineales supera al de las que poseen grupos de parentesco matrilineales en la proporción de 558 a 164. La patrilocalidad y la patrilinealidad constituyen el modo estadísticamente «normal» de organización doméstica. Han predominado no sólo, como antes se creía, en sociedades que disponen de arados y animales de tiro o que practican el pastoreo nómada, sino también en sociedades basadas en la horticultura y la tala y quema (Divale, 1974).

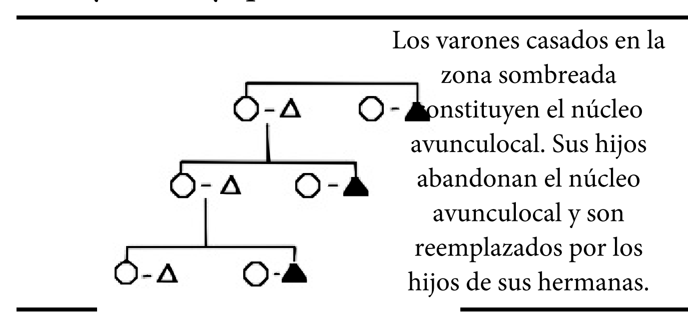


Fig. 8.10. Avunculocalidad.

Es difícil soslayar la conclusión de que la razón subyacente en el predominio de la patrilocalidad entre las sociedades preestatales consiste en que la cooperación entre los varones es más crucial que la cooperación entre las hembras. Los

hombres son más efectivos en el combate cuerpo a cuerpo que las mujeres, y estas tienen menos movilidad que los hombres cuando están embarazadas o con niños pequeños. Como consecuencia, los varones suelen monopolizar las armas de guerra y caza y controlan el comercio y la política. La práctica de guerra intensiva y a pequeña escala entre aldeas vecinas puede ser el factor crucial que fomenta todo el complejo de instituciones centradas en el varón y dominadas por este (véase Cap. 9). Al estructurar los grupos domésticos en torno a un núcleo de padres, hermanos e hijos, la patrilocalidad facilita la cooperación militar entre los varones que se han criado juntos y evita que padres, hijos y hermanos se enfrenten en el terreno de combate cuando una aldea ataca a otra (Divale y Harris, 1976).

Causas de la matrilocalidad

Hay acuerdo general en que los grupos de filiación matrilineal no se forman de un modo independiente —es decir, en ausencia de vecinos matrilineales—, salvo que la matrilocalidad sea la práctica de residencia postmarital. Ahora bien, ¿a qué se debe? Una teoría afirma que cuando el papel de las mujeres en la producción de alimentos adquiere más importancia, como sucede en las sociedades de horticultores, los grupos domésticos tenderán a estructurarse en torno a un núcleo de hembras. Sin embargo, esta teoría debe rechazarse porque la asociación entre horticultura y matrilocalidad no es mayor que la existente entre horticultura y patrilocalidad (Ember y Ember, 1971; Divale, 1974). Además, resulta difícil entender por qué ha de exigir el trabajo en el campo un grado de cooperación tan alto que las mujeres de diferentes grupos domésticos no puedan realizarlo bajo una adecuada supervisión, ni por qué ha de exigir que todos los hermanos e hijos sean expulsados de su grupo doméstico natal (cf. Burton y otros, 1977; White, 1977; Sanday, 1973).

La cuestión que debe plantearse respecto al origen de la matrilocalidad es la siguiente: ¿qué clases de modificaciones en las especialidades masculinas de la guerra, la caza y el comercio se beneficiarían de un cambio a la matrilocalidad? La respuesta más probable es que cuando la guerra, la caza y

el comercio dejan de ser actividades de unos pocos días de duración para convertirse en expediciones a larga distancia que pueden durar varios meses, la matrilocalidad es más ventajosa que la patrilocalidad. Cuando los varones patrilocales se ausentan de la aldea durante largos periodos de tiempo, dejan los intereses corporativos de su grupo de parentesco patrilineal, en propiedades e individuos, al cuidado exclusivo de sus esposas. Las lealtades de estas, empero, se dirigen hacia un grupo de parentesco patrilineal distinto. Las mujeres del grupo local provienen de unidades de parentesco diferentes y comparten una base muy exigua para una actividad de cooperación cuando no están supervisadas por los administradores masculinos de las unidades domésticas corporativas a las que se han incorporado por matrimonio. No queda nadie en el hogar, por así decirlo, «que atienda el negocio». La matrilocalidad resuelve este problema porque estructura la unidad doméstica en torno a un núcleo permanente de madres, hijas y hermanas residentes a las que se adiestra en pautas laborales de cooperación y que identifican el «cuidado del negocio» con sus propios intereses materiales y sentimentales. Así, los varones criados en grupos domésticos matrilocales se ven menos constreñidos a volver a sus aldeas y pueden permanecer ausentes durante largos periodos de tiempo.

La capacidad de emprender y terminar con éxito expediciones de larga distancia implica que las aldeas vecinas no se atacarán mutuamente aprovechando la ausencia de los varones. La mejor forma de asegurarse de que esto no suceda consiste en formar las expediciones alrededor de un núcleo de varones procedentes de diversas aldeas vecinas o de diferentes unidades domésticas dentro de una misma aldea. En las

aldeas patrilineales y patrilocales, los grupos territoriales beligerantes se componen de parientes patrilineales que constituyen «grupos de interés fraternos» de índole competitiva. Estos grupos establecen alianzas cambiantes con aldeas vecinas, intercambian hermanas y se atacan mutuamente. La mayoría de los combates ocurren entre aldeas separadas, aproximadamente, por un día de camino. En cambio, en las culturas matrilineales y matrilocales los vínculos no se establecen mediante el intercambio de mujeres, sino mediante la integración en el grupo, por vía matrimonial, de varones procedentes de distintos grupos domésticos, y esto impide la formación de grupos de interés fraternos de talante competitivo y belicoso al dispersar a los padres y hermanos entre diferentes unidades domésticas pertenecientes a distintas aldeas.

Así, sociedades matrilocal-matrilineales, como los iroqueses de Nueva York y los hurón de Ontario, gozan de un grado superior de paz interna. Pero la mayoría de las sociedades matrilineales, como los iroqueses y los hurón, tienen una historia de intensas guerras dirigidas hacia el exterior contra poderosos enemigos (Gramby, 1977; Trigger, 1978). Los nayar, por ejemplo, eran una casta de soldados al servicio de los reyes de Malabar. Los matrilocales mundurucu del Amazonas desconocían el conflicto entre aldeas y habían suprimido la agresión interpersonal. Pero hacían incursiones contra enemigos situados a muchos kilómetros de distancia, y una hostilidad y violencia implacables caracterizaban sus relaciones con el «mundo exterior». (Murphy, 1956). Encontraremos otros ejemplos de sociedades matrilineales guerreras en el Capítulo 10. *La economía política del Estado*.

Causas de la avunculocalidad

En las sociedades matrilocales y matrilineales, los varones son reacios a ceder el control sobre sus propios hijos a los miembros de los grupos de parentesco de sus esposas, y no se resignan fácilmente al hecho de que sean sus hijos en vez de sus hijas los que deban separarse de ellos al casarse. Debido a esta contradicción, estos sistemas manifiestan una tendencia a retornar a la fórmula patrilocal-patrilineal tan pronto como desaparecen o se mitigan las fuerzas que obligan a los varones a ausentarse de sus aldeas natales y grupos domésticos.

Una manera de resolver esta contradicción consiste en reducir las obligaciones maritales del varón (débiles de por sí en las sociedades matrilocales) hasta el punto de que la convivencia con la esposa deje de ser necesaria. Esta es la vía seguida por los nayar. Como hemos visto, los hombres nayar no tenían otro hogar que su unidad doméstica natal; no se preocupaban por lo que les sucediera a sus hijos —a los que difícilmente podían identificar— y no tenían dificultad en mantener a sus hermanas y a sus sobrinas bajo un conveniente control fraterno y avuncular. Con todo, la solución más común a la tensión entre los intereses masculinos y la matrilinealidad es el desarrollo de una pauta de residencia avunculocal. Es un hecho destacable que los grupos de filiación matrilineal con residencia avunculocal son más frecuentes que los grupos matrilineales de tipo matrilocal

(véase Tabla 8.1).

Tabla 8.1

Relación entre residencia y filiación en el Atlas Etnográfico

	Residencia postmarital				
Grupos de parentesco	*Matrilocal o Uxorilocal*	*Avunculocal*	*Patrilocal o Virilocal*	*Otras*	*Total*
Patrilineal	1	0	563	25	588
Matrilineal	53	62	30	19	164

Fuente: Murdock, 1967; Divale y Harris, 1976.

En el sistema avunculocal, el varón acaba yéndose a vivir con los hermanos de su madre en su unidad doméstica matrilineal, donde se le une su esposa. Al alcanzar la

madurez, el hijo de un ego masculino partirá a su vez hacia la unidad doméstica del hermano de la esposa del ego (sin embargo, la hija del ego puede continuar residiendo en su grupo si se casa con el hijo de la hermana de su padre). Así, el núcleo de una unidad doméstica avunculocal está integrado por un grupo de hermanos y los hijos de sus hermanas. La función de esta práctica es reinsertar un grupo de interés fraterno masculino como núcleo residencial del grupo de filiación matrilineal.

La avunculocalidad probablemente ocurre porque (cuando la guerra no ha sido suprimida) los varones continúan dominando los asuntos de los grupos matrilineales. Esta interpretación concuerda con otro destacable hecho universal: la oposición lógica de la avunculocalidad, la amitalocalidad («residencia junto a la tía»), casi nunca se da. Existe si las hijas del hermano y las hermanas del padre constituyen el núcleo de una unidad doméstica patrilineal[17]. Las mujeres, empero, raras veces han sido capaces de controlar los grupos de parentesco patrilineales como los varones han logrado hacer con los matrilineales. De ahí que sean los varones, no las hembras, quienes constituyen el núcleo residencial de la práctica totalidad de los grupos de parentesco patrilineales, así como de la mayor parte de los casos matrilineales conocidos, incluso cuando las mujeres no cambian de residencia al casarse.

Una línea sumamente tenue separa la avunculocalidad de la patrilocalidad. Si el grupo residencial de hermanos decide que uno o más de sus hijos permanezcan con ellos después del matrimonio, el núcleo residencial empezará a parecerse a un grupo doméstico ambilocal. Si se mantienen en la residencia más hijos que sobrinos, se formará la base residencial para

una reafirmación de la filiación patrilineal.

Con posterioridad a la adopción de la matrilocalidad y al desarrollo de grupos de filiación matrilineales en el seno de una sociedad, cambios en las condiciones originarias pueden llevar a un restablecimiento de la pauta patrilocal-patrilineal. En un momento determinado, es posible que muchas sociedades se encuentren atravesando algún estadio de transición entre ambas formas de residencia y de ideología de parentesco. Como las más de las veces los cambios en la residencia y filiación no se producen en perfecto tándem —es decir, los cambios de filiación pueden demorarse respecto a los cambios de residencia—, es de esperar que encontremos combinaciones de residencia con una regla de filiación «incorrecta». Por ejemplo, algunas sociedades patrilocales y un número bastante elevado de sociedades virilocales tienen filiación matrilineal; y una o dos sociedades uxorilocales, filiación patrilineal (véase Tabla 8.1). Pero en la actualidad se dispone de elementos de juicio que indican que entre los grupos domésticos, sus funciones ecológica, militar y política y sus ideologías de filiación, existe una correlación que tiende a ser fuertemente coherente.

Terminologías de parentesco

Otro aspecto de la ideología doméstica que comparte esta misma tendencia hacia la coherencia funcional es la terminología de parentesco. Todas las culturas poseen un conjunto especial de términos para designar a los distintos tipos de parientes. Los términos y las reglas para usarlos constituyen el sistema terminológico de parentesco de una cultura.

Lewis Henry Morgan fue el primer antropólogo que comprendió que, pese a la infinidad de lenguas que existen sobre la faz de la Tierra y al enorme número de términos de parentesco diferentes que se dan en ellas, sólo hay un pequeño número de tipos básicos de sistemas terminológicos de parentesco. La mejor manera de definirlos es con arreglo al modo en que los términos se aplican en una cuadrícula genealógica abreviada consistente en dos generaciones, incluyendo a los germanos del ego, del mismo y del sexo opuesto, y sus primos cruzados y paralelos. Aquí sólo examinaremos tres de los sistemas mejor conocidos para ilustrar la naturaleza de las relaciones sexuales y funcionales que ligan las distintas terminologías de parentesco con los demás aspectos de la organización doméstica. (Hay que subrayar que estos son tipos terminológicos básicos. Los casos reales a menudo varían en los detalles).

La terminología esquimal

El tipo de sistema terminológico de parentesco con el que están más familiarizados los norteamericanos es el esquimal, representado en la Figura 8.11.

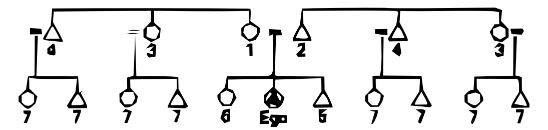


Fig. 8.11. TERMINOLOGÍA ESQUIMAL

Dos rasgos importantes de este sistema son: primero, ninguno de los términos que designan a los parientes nucleares del ego —1,2,6,5— se aplica fuera de la familia nuclear; y segundo, no se establece distinción alguna entre los lados materno y paterno. Así, no hay distinción entre los «primos» cruzados y los paralelos o las «tías» y «tíos» cruzados y los paralelos. Estos rasgos reflejan el hecho de que las sociedades que emplean la terminología esquimal carecen, por lo común, de grupos de filiación corporativos. En ausencia de tales grupos, la familia nuclear tiende a sobresalir como una unidad productiva y reproductora independiente y funcionalmente dominante. Por esta razón, a sus miembros se les da una identidad terminológica diferente de todos los otros tipos de parientes. Por otra parte, el agrupamiento de todos los «primos» bajo un único término (7) refleja la fuerza de la filiación bilateral por oposición a la unilineal. La influencia de la filiación bilateral también se refleja en el hecho de que no exista una distinción terminológica entre «tías» y «tíos» en el lado materno y «tías» y «tíos» en el paterno. Las predicciones teóricas concernientes a la terminología esquimal se ven claramente confirmadas en las tabulaciones del Atlas Etnográfico de Murdock (1967). De las 71 sociedades con terminología esquimal, sólo 4 tienen grandes familias extensas, y únicamente 13 poseen grupos de

filiación unilineal. En 54 de las 71 sociedades con terminología esquimal, los grupos de filiación están totalmente ausentes o representados sólo por parentelas.

Como sugiere el nombre «esquimal», esta pauta se halla con frecuencia entre pueblos cazadores y recolectores. La razón de esto consiste en que todos los factores que aíslan a la familia nuclear incrementan la probabilidad de que aparezca una terminología de tipo esquimal. Entre los grupos de cazadores y recolectores, los factores determinantes son la baja densidad demográfica y la necesidad de una máxima movilidad geográfica impuesta por las fluctuaciones en la disponibilidad de caza y otros recursos. En los Estados Unidos y Canadá, la misma pauta terminológica refleja la intrusión de las instituciones de mercado en la rutina doméstica y el alto nivel de movilidad social y geográfica causado por los salarios.

La terminología hawaiana

Otro sistema terminológico de parentesco común es el hawaiano. Es el sistema más fácil de describir, ya que tiene el menor número de términos (Fig. 8.12).

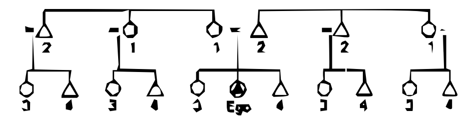


Fig. 8.12. TERMINOLOGÍA HAWAIANA

En algunas versiones, se omite incluso la distinción entre los sexos, empleándose un solo término para los miembros de la generación del ego y otro para los miembros de la generación de los padres del ego. Su rasgo más destacable, en comparación con la esquimal, es la aplicación de idénticos términos a personas que están dentro y fuera de la familia nuclear. La terminología hawaiana es, pues, compatible con

situaciones en las que la familia nuclear está inmersa dentro de un contexto doméstico dominado por familias extensas y otros grupos de filiación corporativos. En el Atlas Etnográfico de Murdock, el 21 por ciento de las sociedades con terminología hawaiana tienen, en efecto, grandes familias extensas. Además, más del 50 por ciento de este tipo de sociedades poseen alguna forma de grupo de filiación corporativo distinto de las familias extensas.

En teoría, la mayor parte de estos grupos de filiación deberían ser cognaticios y no unilineales. Esta predicción se basa en que la falta de distinción entre los parientes del lado materno y los del lado paterno es indicativa de una indiferencia hacia la unilinealidad. Y esta indiferencia, a su vez, coherente, desde un punto de vista lógico, con las formas de filiación ambilineal y bilateral.

Con todo, los datos de la muestra etnográfica de Murdock sólo respaldan parcialmente esta predicción: hay, en efecto, muchas más sociedades con terminología hawaiana que tienen filiación cognaticia en vez de unilineal, pero existen asimismo numerosas excepciones para las que no se dispone todavía de una explicación que goce de aceptación general.

La terminología iroquesa

En presencia de grupos de parentesco unilineales hay una tendencia mundial a establecer una distinción terminológica entre los primos paralelos y los cruzados. Esta pauta está ampliamente asociada a una distinción similar en la primera generación ascendente que diferencia a los hermanos del padre de los hermanos de la madre, y las hermanas del padre de las hermanas de la madre.

Una terminología iroquesa existe donde —además de estas distinciones entre prunos cruzados y paralelos, y tías y tíos

cruzados y paralelos— la hermana de la madre se asimila terminológicamente a la madre, el hermano del padre al padre y los primos paralelos a los hermanos y hermanas del ego (Fig. 8.13).

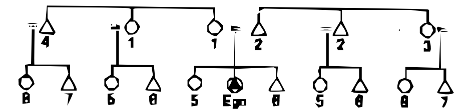


Fig. 8.13. TERMINOLOGÍA IROQUESA

Esta pauta de asimilación obedece, en buena medida, a que los germanos pertenecen a un mismo grupo de filiación unilineal de carácter corporativo y a que las alianzas matrimoniales se basan en matrimonios de primos cruzados entre estos grupos. Así, de las 166 sociedades con terminología iroquesa que recoge la muestra etnográfica de Murdock, 119 poseen alguna forma de grupo de filiación unilineal (70 por ciento).

Apenas hemos arañado la superficie de algunos de los numerosos, fascinantes e importantes problemas del campo de la terminología del parentesco (Fig. 8.14). Pero quizá se haya dicho lo suficiente como para dejar un punto en claro: los sistemas terminológicos de parentesco poseen una notable coherencia lógica. Sin embargo, como tantos otros aspectos de la cultura, nunca son el producto planeado de algún genio inventivo. La mayoría de la gente no es consciente de su existencia. Evidentemente, los principales rasgos de esos sistemas representan adaptaciones inconscientes y repetitivas a las condiciones en que se desarrolla la vida doméstica. No obstante, todavía no se comprenden bien muchos detalles de las terminologías de parentesco, así como de muchos otros fenómenos propios del parentesco.

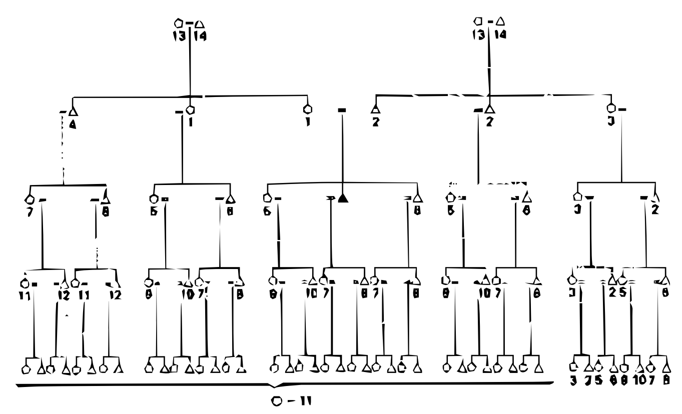


Fig. 8.14. Para el entusiasta en las relaciones de parentesco: TERMINOLOGÍA CROW, EGO MASCULINO.

Muchas culturas tienen sistemas terminológicos en los que la influencia de la linealidad sobrepasa el criterio generacional. Esos sistemas tienen lugar en versión matrilineal y patrilineal. La variedad matrilineal es conocida como crow. Estos sistemas crow implican la distinción entre primos cruzados patrilaterales y matrilaterales. No solamente se distingue a estos primos unos de otros, sino que los primos cruzados patrilaterales son asimilados a la hermana del padre y al padre. También se da el hecho curioso de que los primos cruzados matrilaterales son asimilados a la hija y al hijo del ego.

Resumen

Estudiar el parentesco es estudiar las ideologías que justifican y normalizan la estructura corporativa de los grupos domésticos. El parentesco se basa en relaciones trazadas a través del matrimonio y la filiación. La filiación es la creencia de que ciertas personas desempeñan un papel especial en la concepción, nacimiento o crianza de los hijos. Existen muchas teorías populares sobre la filiación, aunque ninguna de ellas corresponde con exactitud a las actuales explicaciones científicas de la procreación y la reproducción.

Las principales variedades de reglas de filiación cognaticia son la bilateral y la ambilineal: están asociadas, respectivamente, a las parentelas, por una parte, y a los linajes y clanes cognaticios, por otra. Las principales variedades de filiación unilineal son la matrilinealidad y la patrilinealidad, asociadas, respectivamente, a los patri matrilinajes o a los patri y matriclanes.

Una clave importante para comprender los modos alternativos de filiación y organización doméstica es la pauta de residencia postmarital. Así, la filiación bilateral y los grupos basados en ella se relacionan con la neolocalidad, la bilocalidad y la ambilocalidad. Más específicamente, las formas flexibles y móviles propias de la organización en bandas se ven facilitadas por la bilocalidad, mientras que el mayor aislamiento de la familia nuclear en las economías de

mercado da lugar a la neolocalidad. Por otra parte, los linajes y clanes cognaticios dan expresión funcional a la ambilocalidad.

Los grupos domésticos unilineales reflejan pautas de residencia de tipo unilocal, que a su vez implican núcleos de miembros bien definidos y un énfasis en los derechos exclusivos sobre recursos y personas. Hay una alta correlación entre la patrilocalidad y patrilinealidad, por un lado, y matrilinealidad, matrilocalidad y avunculocalidad, por otro. Los grupos patrilocales y patrilineales son mucho más frecuentes que los matrilineales o avunculocales. La razón de ello estriba en que, entre las sociedades aldeanas, las actividades de caza, guerra y comercio son monopolio de los varones. El énfasis en la corresidencia de padres, hermanos e hijos y la formación de grupos de interés fraterno resulta ventajoso para el desarrollo de estas actividades. Cuando aumentan la densidad demográfica y la presión sobre los recursos, las expediciones de guerra, comercio y caza a largas distancias pueden cobrar valor de adaptación para los grupos locales. La disolución de los grupos de interés fraterno y la estructuración de la vida doméstica en torno a un núcleo de madres, hermanas e hijas —dicho de otro modo, el desarrollo de una organización matrilocal y matrilineal— facilita este tipo de empresas. Ahora bien, como los varones de las sociedades matrilineales y matrilocales continúan dominando las instituciones militares y políticas, muestran una inclinación a reinjertar el principio patrilineal en la vida doméstica y moderar los efectos de la matrilocalidad sobre su control de los hijos e hijas. Esto explica el hecho de que haya tantas sociedades matrilineales de tipo avunculocal como de tipo matrilocal.

Así, la principal función de las reglas alternativas de filiación puede describirse como el establecimiento y mantenimiento de redes de parientes cooperadores e interdependientes, incorporados a unidades domésticas de producción y reproducción adaptadas a su entorno ecológico y militarmente seguras. Para que estas unidades actúen con eficacia y seguridad, deben compartir una ideología organizativa que interprete y valide la estructura del grupo y la conducta de sus miembros. Esta interpretación de las reglas de parentesco es también aplicable a las principales modalidades de los sistemas terminológicos de parentesco. Dichos sistemas tienden a agrupar a los parientes de acuerdo con los principales rasgos de la organización doméstica, las prácticas de residencia y las reglas de filiación. Por ejemplo, la terminología esquimal está funcionalmente relacionada con organizaciones domésticas en las que la familia nuclear tiende a ser móvil y aislada; la terminología hawaiana, con linajes y clanes cognaticios, y la iroquesa, que hace hincapié en la distinción entre primos cruzados y paralelos, con grupos de filiación unilateral.

9. Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias

En este capítulo se continúa el análisis del nivel estructural de los sistemas socioculturales. Pero ahora el foco no se centra en la estructura de los grupos domésticos, sino en la regulación de las relaciones entre individuos y el mantenimiento de una cohesión política y de la ley y el orden dentro y entre las sociedades organizadas en bandas así como en aldeas. Se verá que la resolución de los conflictos por medio de guerras se da tanto en sociedades de bandas como en aldeas, y se examinarán las teorías de por qué ocurre así.

La ley y el orden en las sociedades organizadas en bandas y aldeas

La gente en todas las sociedades tiene intereses contrapuestos. Incluso en sociedades del nivel de las bandas, viejos y jóvenes, enfermos y sanos, hombres y mujeres no desean lo mismo al mismo tiempo. Además, en todas las sociedades, las personas desean cosas que los otros poseen y son reacios a regalar. Todas las culturas deben tener, pues, disposiciones estructurales para resolver los conflictos de intereses de un modo ordenado e impedir que desemboquen en confrontaciones perturbadoras. Sin embargo, existen marcadas diferencias cualitativas y cuantitativas entre los tipos de intereses contrapuestos hallados en las sociedades organizadas en bandas y aldeas y los hallados en las sociedades de nivel estatal. También las hay en los métodos empleados para impedir confrontaciones perjudiciales.

Los esquimales, los !kung del Kalahari, los aborígenes australianos y muchas otras sociedades cazadoras-recolectoras gozan de un alto grado de seguridad personal sin tener soberanos o especialistas en la ley y el orden. Carecen de reyes, reinas, dictadores, presidentes, gobernadores o comandantes; de fuerzas policiales, soldados, marineros o marines; de CÍA, FBI, agentes del Tesoro o de policía federal. No hay códigos de leyes escritas ni tribunales de justicia formales; ni abogados, alguaciles, jueces, fiscales, jurados o

funcionarios de tribunales; ni tampoco coches-patrulla, coches celulares, cárceles o penitenciarías. ¿Cómo se las arregla la gente de las bandas y aldeas sin estos especialistas y medios de hacer cumplir la ley? Y ¿por qué dependen tanto de ellos las modernas sociedades estatales?

Las razones básicas de estas diferencias se encuentran en: 1) el pequeño tamaño de las sociedades organizadas en bandas y aldeas; 2) la importancia central de los grupos domésticos y el parentesco en su organización social, y 3) la ausencia de desigualdades acusadas en el acceso a la tecnología y los recursos. El tamaño pequeño supone que todos se conocen personalmente y que los individuos tacaños, agresivos y perturbadores pueden ser identificados por el grupo y sometidos a la presión de la opinión pública. La posición central del grupo doméstico y las relaciones de parentesco significan que la reciprocidad puede ser el principal modo de intercambio y que los intereses colectivos de la unidad doméstica pueden ser reconocidos por todos sus miembros. Finalmente, la igualdad en el acceso a la tecnología y los recursos naturales comporta que nadie puede acaparar los alimentos y otras formas de riqueza mientras otros padecen escasez y penalidades.

El «comunismo primitivo»

En las sociedades organizadas en bandas, todos los adultos tienen normalmente libre acceso a los ríos, lagos, playas y océanos, a todas las plantas y animales, y al suelo y subsuelo. En la medida en que estos factores son básicos para la obtención de energía y materiales que sustentan la vida, son «propiedad» colectiva.

Los antropólogos han registrado la existencia de territorios de caza y recolección que son propiedad de una familia nuclear o incluso de un individuo en sociedades americanas organizadas en bandas del Canadá. Pero la posterior investigación ha mostrado que estas pautas de propiedad estaban asociadas al comercio de pieles y no existían en tiempos aborígenes (Speck, 1915; Leacock, 1973; Knight, 1974). En otros casos, los relatos sobre territorios propiedad de una familia no distinguen entre derechos ideológicos y conducta real. Hay que contrastar el hecho de que una familia nuclear considere un área concreta como «suya» con las condiciones bajo las que otros puedan usarla y las consecuencias que tiene la violación de la «propiedad». Si el permiso para utilizar el área se otorga siempre libremente y si su explotación sin permiso suscita simplemente alguna queja o insultos, es incorrecto usar el concepto moderno de «propiedad».

Entre los !kung san, las charcas y los territorios de caza y

recolección son, desde una perspectiva *emic*, «propiedad» de los grupos centrales de bandas concretas. Pero como las bandas vecinas están emparentadas por matrimonios entre sus miembros, hay una gran posibilidad de acceso a los recursos como resultado de mutuas visitas. Rara vez se rechaza a los vecinos que piden permiso para visitar y explotar los recursos de un campamento concreto. Incluso los que vienen de bandas lejanas y no están emparentados con los huéspedes reciben normalmente permiso para permanecer, especialmente durante cortos periodos, ya que se entiende que los huéspedes pueden devolver la visita en el futuro (Lee, 1979:337).

El predominio de la propiedad colectiva de la tierra no significa que las bandas de cazadores y recolectores carezcan por completo de propiedad privada. La teoría del «comunismo primitivo», según la cual uno de los estadios universales en el desarrollo de la cultura se caracterizó por la ausencia total de propiedad privada (cf. Epstein, 1968), no se ve respaldada por los hechos. Muchos objetos materiales de las sociedades organizadas en bandas están bajo el control (esto es, son «propiedad») de individuos específicos, en especial los artículos que el propio usuario ha producido. Hasta los miembros de las sociedades más igualitarias creen normalmente que las armas, ropas, recipientes, adornos, útiles y otros «efectos personales» no se deben coger o utilizar sin el consentimiento de su «propietario». Sin embargo, es remota la posibilidad de que el hurto o la apropiación indebida de tales objetos provoque graves conflictos.

En primer lugar, la acumulación de posesiones materiales está rígidamente limitada por la necesidad periódica de levantar el campamento y recorrer largas distancias a pie. Por

añadidura, la mayoría de los artículos utilitarios pueden pedirse prestados sin dificultad cuando su propietario no los use. Si estos artículos (flechas, puntas, redes, recipientes de corteza o calabaza) no existen en cantidad suficiente para todos, el fácil acceso a las materias primas y la posesión de las habilidades requeridas proporcionan a los necesitados la posibilidad de fabricarse los suyos. Además, en las sociedades formadas tan sólo por unos cuantos cientos de personas, los ladrones no pueden ser anónimos. Si el robo se vuelve habitual, finalmente una coalición de las partes afectadas tomará medidas. Si sólo se codicia algún que otro articulo, lo mejor es pedirlo abiertamente. La mayor parte de estas peticiones se satisfacen fácilmente, ya que la reciprocidad es el modo predominante de intercambio. Por último, hay que señalar que, al contrario de lo que indica la experiencia de los modernos atracadores de bancos, nadie puede ganarse la vida robando arcos y flechas o tocados de plumas, porque no hay ningún mercado regular en el que tales artículos puedan intercambiarse por alimentos (véase Cap. 6. *Organización económica*).

Movilización de la opinión pública: el duelo de canciones

El requisito más importante para el control de las disputas en las sociedades organizadas en bandas y aldeas es el aislamiento temporal de los litigantes, de tal manera que no se produzca una respuesta corporativa por parte de sus respectivos grupos de parentesco. Mientras los litigantes crean contar con el apoyo de sus grupos de parentesco, continuarán insistiendo en sus pretensiones contrapuestas. Ahora bien, los miembros de estos grupos nunca reaccionan mecánicamente. No desean verse atrapados en una situación en la que la mayoría de la gente de la banda o aldea se les opone. En otras palabras, la opinión pública influye en el apoyo que los litigantes pueden esperar de sus grupos de parentesco. Debido a la importancia de alinear a los partidarios potenciales de los grupos de parentesco al lado de la corriente de la opinión pública, el concepto de justicia en las aldeas y bandas resulta extraño a los occidentales. Lo que importa no es tanto quién tiene moralmente la razón o está equivocado, o quién miente o dice la verdad. Lo importante es movilizar la opinión pública hacia uno u otro bando con la fuerza suficiente para impedir el estallido de venganzas de sangre a gran escala.

Un ejemplo clásico de cómo se puede alcanzar esta movilización independientemente de los principios abstractos

de la justicia, es el duelo de canciones entre los esquimales centrales y orientales. Aquí es frecuente que un hombre afirme que otro le ha robado su esposa. La reconvención consiste en que ella no fue raptada, sino que se fue voluntariamente porque su marido «no era lo bastante hombre» para cuidar bien de ella. La cuestión se resuelve en una gran reunión pública que se podría comparar con un tribunal. Pero no se escuchan testimonios en apoyo de una u otra versión del incidente. En vez de ello, los «litigantes» se turnan para cantar canciones insultantes contra su adversario. El «tribunal» responde a cada actuación con diferentes grados de risas. Finalmente, uno de los cantores se pone nervioso, arreciando los gritos proferidos contra él; incluso sus parientes pasan momentos difíciles para no reír.

Corrió un rumor
Sobre un hombre y una esposa
Que no podían avenirse
¿Y en qué consistía?
Una esposa que,
en su legítimo enojo,
Desgarró las pieles de su marido,
Cogió su canoa
Y se alejó remando con su hijo.
Ay-Ay, todos los que me escucháis
¿Qué pensáis de él
Que es grande en su enojo
Pero débil en fuerza,
Lloriqueando en vano?
Obtuvo lo que se merecía
Aunque fue él quien orgullosamente
Inició esta disputa con palabras estúpidas.

(Adaptado de Rasmussen, 1929:231-232).

Los esquimales no tienen especialistas policiales y militares

que se encarguen de hacer respetar la «decisión». Sin embargo, es probable que el hombre que ha perdido el duelo de canciones se dé por vencido porque ya no puede contar con nadie que le apoye si opta por continuar la disputa. No obstante, la parte derrotada puede decidir actuar por su cuenta.

En ocasiones, el rapto de esposas lleva al homicidio. Cuando esto sucede, el hombre que ha perdido apoyo público puede seguir con vida durante bastante tiempo merced a su propia vigilancia y habilidad en el combate. Probablemente tendrá que volver a matar, y con cada trasgresión, la coalición contra él será mayor y más decidida, hasta que finalmente caiga en una emboscada.

Movilización de la opinión pública: acusaciones de brujería

En las sociedades igualitarias, los especialistas mágico-religiosos con dedicación a tiempo parcial llamados *chamanes*, a menudo desempeñan un importante papel al movilizar la opinión pública y eliminar fuentes persistentes de conflictos. La mayoría de las culturas rechazan la idea de que las desgracias puedan provenir de causas naturales. Si escasean de repente los animales o si varias personas caen enfermas, se supone que alguien está practicando la brujería. La tarea del chamán consiste en identificar al culpable. Normalmente, esto se realiza mediante el arte de *adivinación* o clarividencia. Los chamanes averiguan el nombre del culpable entrando en trance con la ayuda de drogas, tabaco o sonidos monótonos de tambores. El pueblo exige venganza, y el malhechor cae en una emboscada y es asesinado.

Se puede pensar que esta secuencia de acontecimientos tendría que provocar más conflictos internos de los que elimina. Incluso si el acusado hubiera practicado realmente la brujería, las consecuencias de esta forma de agresión simbólica parecerían mucho menos peligrosas que las derivadas de un homicidio real. Pero es probable que los individuos asesinados no hayan intentado practicar la específica brujería de la que se les acusa o, en realidad, ni siquiera practiquen la brujería. En otras palabras, cabe la

posibilidad de que los brujos sean «totalmente inocentes» del crimen que se les imputa. No obstante, lo normal es que las acusaciones de brujería del chamán, más que destruir, preserven el sentimiento de unidad del grupo.

Examinemos el caso relatado por Gertrude Dole (1966) referente a los kuikuru, grupo igualitario de indios brasileños que viven en aldeas. Un rayo había prendido fuego a dos casas. El chamán entró en trance y descubrió que el rayo había sido enviado por un hombre que había abandonado la aldea unos años antes y no había vuelto. Este hombre sólo tenía un pariente varón, el cual tampoco vivía ya en la aldea. Antes de abandonar la aldea, el brujo acusado se había prometido en matrimonio a una muchacha. El hermano del chamán había persuadido a la madre de la muchacha para que rompiera los esponsales y le permitiera casarse con ella.

> En el transcurso de la ceremonia de adivinación, el chamán entabló diálogos con varios miembros interesados de la comunidad. Cuando, finalmente, reveló la identidad del culpable, suscitó gran ansiedad. Varios individuos, uno tras otro, se mantuvieron aparte en la plaza y hablaron largos monólogos… En el calor de la excitación, el hermano del chamán se marchó con algunos compañeros para matar al hombre sospechoso de brujería (Dole, 1966:76).

La etnógrafa señala que entre los kuikuru un cambio de residencia de una aldea a otra normalmente indica que ha estallado alguna pelea y que, en efecto, el individuo ha sido condenado al ostracismo (los kuikuru sospechaban que a Dole y a su marido antropólogo se les había «echado a patadas» de su propia sociedad). Así, el hombre acusado de hechicería no era una figura elegida al azar, sino alguien que cumplía varios criterios bien definidos: 1) una historia de disputas y peleas dentro de la aldea; 2) motivación para continuar haciendo daño (el compromiso roto); 3) débil apoyo del grupo de parentesco.

Así, la acusación del chamán no se basaba en una decisión impensada; había habido un largo periodo de incubación en el que el chamán, en o fuera de trance, había tenido amplia oportunidad de sondear la actitud de sus con aldeanos hacia el acusado. Como indica Dole, la autoridad sobrenatural del chamán le permite hacer acusaciones públicas. Pero los chamanes no tienen el mando (como pretenden hacernos creer las versiones de cine y televisión en las que el siniestro curandero pone a los «nativos» en contra de los amistosos exploradores europeos). Antes bien, están constreñidos en buena medida por la opinión pública. Aunque el acto de adivinación parece descargar la responsabilidad del proceso judicial en el chamán, es obvio que este en realidad «deduce, formula y expresa la voluntad del pueblo». (Dole, 1966:76). Los chamanes abusan de sus dones sobrenaturales si acusan a gente que es muy apreciada y goza de un fuerte apoyo del grupo de parentesco.

Si persisten en cometer tales errores, serán condenados al ostracismo y, finalmente, asesinados.

Lo peculiar de la brujería como medio de control social es que rara vez se puede descubrir a sus practicantes, si es que existen. El número de personas falsamente acusadas de brujería, probablemente, excede con mucho al número de las que lo son justamente. Está claro, pues, que el hecho de no practicarla no representa ninguna garantía contra una acusación de brujería. ¿Cómo cabe protegerse de estas acusaciones falsas? Actuando de una manera amable, abierta, generosa; evitando las peleas, haciendo todo lo posible para no perder el apoyo del propio grupo de parentesco. Así, la muerte en ocasiones de un supuesto hechicero produce algo más que la simple eliminación de unos cuantos individuos

real o potencialmente antisociales. Estos incidentes violentos convencen a todo el mundo de la importancia de no ser tomado por un malhechor. De ahí que, como sucede entre los kuikuru, la gente se vuelve más amable, cordial, generosa y dispuesta a cooperar.

La norma de ser amable disuade a los individuos de acusarse mutuamente de delitos; por tanto, en ausencia de un control político o de parentesco eficiente, las relaciones interpersonales se han convertido en una especie de juego, en el que casi la única regla restrictiva es no mostrarse hostilidad unos a otros por temor a hacerse sospechosos de brujería (Dole, 1966:74).

Este sistema no está exento de fallos. Se conocen muchos casos de sistemas de brujería que parecen haberse desmoronado, involucrando a la comunidad en una destructiva serie de acusaciones de brujería y homicidios vengativos. No obstante, la interpretación de estos casos (en especial en situaciones de intenso contacto colonial, como en África y Melanesia) debe relacionarse cuidadosamente con las condiciones subyacentes en la vida comunitaria. En general, la incidencia de las acusaciones de brujería varía de acuerdo con la disensión y frustración existentes en la comunidad (Mair, 1969; Nadel, 1952). Cuando una cultura tradicional se ha trastocado por la exposición a nuevas enfermedades, la competencia creciente por la tierra y el reclutamiento de mano de obra asalariada, se puede esperar una época de mayor disensión y frustración. Este periodo también se caracterizará por una gran actividad en aquellos que son hábiles en descubrir y exponer los efectos malévolos de las brujas, como en el caso del desmoronamiento de la sociedad feudal en Europa y la gran caza de brujas de los siglos XV a XVII.

El liderazgo de los cabecillas

En la medida en que se puede afirmar que el liderazgo político existe en sociedades organizadas en bandas y aldeas, este es detentado por «cabecillas». El cabecilla, a diferencia de los especialistas de nivel estatal como rey, presidente o dictador, es una figura relativamente carente de poder, incapaz de exigir obediencia a sus órdenes. No tiene fuerza suficiente para hacerlo. Cuando da una orden, nunca está seguro de poder castigar físicamente a quienes la desobedecen. (Por tanto, si desea seguir en el «cargo», debe dar pocas órdenes directas). Por contraposición, el poder político en el nivel estatal descansa en la capacidad de los gobernantes para expulsar o exterminar a cualquier combinación fácilmente previsible de individuos y grupos disconformes. Los gobernantes de nivel estatal controlan el acceso a los recursos básicos y a los instrumentos y armas útiles para herir o matar a la gente.

Entre los esquimales, el liderazgo es especialmente difuso, estando estrechamente relacionado con el éxito en la caza. Un grupo seguirá a un cazador notable y se someterá a su opinión respecto a la elección de terrenos de caza. Pero en todas las demás cuestiones, la opinión del «líder» no tiene más peso que la de cualquier otro hombre.

Asimismo, entre los !kung san, cada banda tiene sus «líderes» reconocidos, la mayor parte de los cuales son

varones. Estos líderes pueden hablar más que los demás y son escuchados con algo más de deferencia de lo normal, pero «no tienen autoridad formal» y «sólo pueden persuadir, nunca forzar a que los demás acepten sus deseos». (Lee, 1979:333-334). Cuando Richard Lee preguntó a los !kung san si tenían «cabecillas» en el sentido de un jefe poderoso, le dijeron: «¡Por supuesto que tenemos cabecillas! De hecho, todos somos cabecillas… cada uno de nosotros es un cabecilla».

Una pauta similar de liderazgo se relata de los semai de Malaya. Pese a recientes intentos por parte de elementos ajenos a los semai de robustecer el poder de sus líderes, el cabecilla es meramente la figura más prestigiosa entre un grupo de iguales. Como apunta Robert Dentan, quien realizó trabajo de campo entre estos horticultores itinerantes igualitarios en 1962-1963:

> [El cabecilla] mantiene la paz mediante la conciliación en vez de la coacción. Debe ser personalmente respetado… De lo contrario, la gente se alejará de él o gradualmente dejará de prestarle atención. Además, los semai sólo reconocen dos o tres ocasiones en las que puede hacer valer su autoridad: cuando trata como representante de su pueblo con los que no son semai; cuando sirve de intermediario en una disputa, pero sólo si es invitado por las partes en litigio para actuar así; y… cuando selecciona y reparte la tierra a cultivar. Además, la mayoría de las veces, un buen cabecilla evalúa el sentimiento general sobre una cuestión y basa en él su decisión, de tal modo que es más bien un portavoz de la opinión pública que un moldeador de ella (1968:68).

Aunque algo confusamente, es frecuente que se utilice el término «jefe» para designar el tipo de liderazgo asociado al concepto de cabecilla. Pero, normalmente, el contexto aclara el tipo de liderazgo implicado. Por ejemplo, Claude Lévi-Strauss constata que los indios nambikwara del Brasil tienen «jefes». No obstante, declara firmemente:

> Hay que decir al mismo tiempo que el jefe no puede buscar apoyo ni en poderes claramente definidos ni en una autoridad públicamente reconocida… Uno o dos

individuos descontentos pueden dar al traste con todo su programa. Si esto sucede, el jefe no tiene ningún poder de coacción. Puede desembarazarse de los elementos indeseables sólo en la medida en que todos los demás piensen igual que él (1963b: 303).

El estatus de cabecilla puede ser una posición frustrante y tediosa. La impresión que se desprende de las descripciones de cabecillas entre los grupos de indios brasileños es la de un «jefe de scouts» excesivamente celoso a la hora de preparar la comida en una acampada. El cabecilla, que es el primero en levantarse por la mañana, trata de despertar a sus compañeros presentándose en medio de la plaza de la aldea y gritando. El cabecilla parece engatusar, arengar e implorar desde la mañana hasta la noche. Si hay que hacer alguna tarea, él es el que la inicia y también quien trabaja más duro en ella. Además, el cabecilla no sólo debe dar ejemplo de laboriosidad, sino también de generosidad. Después de una expedición de pesca o caza, se espera que regale más que nadie; si se obtienen artículos de comercio, debe tener cuidado de no quedarse con las mejores piezas para sí.

Thomas Gregor, quien estudió a los indios mehinacu del Parque Nacional Xingú de Brasil en 1967, describe al «jefe» (es decir, cabecilla) mehinacu de la siguiente manera:

Las aptitudes más importantes para el liderazgo mehinacu son habilidades aprendidas y atributos personales. Por ejemplo, se espera que el jefe sobresalga en el arte de la oratoria. Todas las tardes debe presentarse en el centro de la plaza y exhortar a sus compañeros de tribu a ser buenos ciudadanos. Debe pedirles que trabajen duro en sus huertos, se bañen a menudo, no duerman durante el día, no se enojen entre sí y no tengan relaciones sexuales con demasiada frecuencia… Además de ser un orador habilidoso, se espera que el jefe sea un hombre generoso. Esto significa que cuando regresa con éxito de una expedición de pesca, distribuirá la mayor parte de su captura entre las casas de los hombres, donde estos la cocinan y la comparten. Su esposa debe ser generosa, llevando pasteles de mandioca y pimientos a los hombres siempre que se lo pidan. Además, el jefe debe estar dispuesto a desprenderse de sus posesiones. Por ejemplo, cuando uno de los hombres captura un águila arpía, el jefe debe intercambiársela por un cinturón valioso de conchas en

nombre de toda la tribu… El jefe debe ser también un hombre que nunca se enoja en público. En sus discursos públicos nunca debe criticar a ningún compañero de tribu, por grave que sea la afrenta que haya podido causar al jefe o a la tribu como un todo (Gregor, 1969: 88-89).

Es pertinente en este punto recordar la difícil situación del cabecilla kapauku poco generoso (Cap. 6. *Organización económica*). Incluso el cabecilla más generoso en buena posición no puede exigir obediencia a sus decisiones.

Si los principales no están dispuestos a obedecer, la autoridad se vuelve emocional y empieza a proferir reproches: hace largos discursos en los que la evidencia, reglas, decisiones y amenazas constituyen estímulos. En efecto, la autoridad puede llegar hasta iniciar la *wainai* (la danza de la furia) o cambiar de repente su táctica y llorar amargamente por la mala conducta del acusado y el hecho de que se niegue a obedecer. Algunas autoridades nativas son tan habilidosas en el arte de la persuasión que pueden verse lágrimas sinceras que casi siempre rompen la resistencia de la parte rebelde (Pospisil, 1968:221).

Nos podemos preguntar si las lágrimas del cabecilla kapauku no se deben más a su frustración que a su habilidad.

Las venganzas de sangre

El peligro persistente que afrontan las sociedades organizadas en bandas y aldeas radica en que los grupos de parentesco tienden a reaccionar como unidades frente a una agresión, real o supuesta, contra uno de sus miembros. De esta manera, las disputas que afectan a los individuos se pueden intensificar hasta involucrar a aldeas enteras o grupos de aldeas. Por supuesto, el mayor peligro proviene de las disputas que terminan en homicidios. Las gentes de las bandas y aldeas, cuya base organizativa es el parentesco, muestran una intensa adhesión a la convicción de que la única respuesta adecuada a un homicidio es matar al asesino o a un miembro apropiado de su grupo de parentesco. La ausencia de autoridad política centralizada no significa que las venganzas de sangre no puedan ser controladas.

Los mecanismos formales para impedir que el homicidio estalle en una venganza de sangre prolongada incluyen la transferencia de cantidades sustanciales de posesiones apreciadas del grupo de parentesco del asesino al de la víctima. Esta práctica es especialmente frecuente y eficaz entre pueblos de pastores, cuyos animales constituyen una forma concentrada de riqueza material y para los que el precio de la novia es un aspecto regular de la exogamia de los grupos de parentesco.

El principal caso etnográfico es el de los nuer, un pueblo de

pastores y agricultores que viven a horcajadas de las praderas pantanosas del alto Nilo, en Sudán. No cabe la menor duda de la ausencia de un liderazgo político centralizado en toda Nuerlandia:

> Es destacable la falta de órganos gubernamentales entre los nuer, la ausencia de instituciones legales de liderazgo desarrollado, y en general de una vida política organizada… La anarquía ordenada en la que viven concuerda perfectamente con su carácter, puesto que es imposible vivir entre los nuer e imaginarse dirigentes que gobiernen sobre ellos… El nuer es producto de una educación dura e igualitaria; es profundamente democrático y fácilmente se despierta en él la violencia. Este espíritu turbulento encuentra molesta toda restricción y ningún hombre reconoce a un superior. La riqueza no establece diferencias. Un hombre con mucho ganado es envidiado, pero no recibe un trato diferente de otro con poco ganado. El nacimiento no establece ninguna diferencia… No hay señores o siervos en su sociedad, sino sólo iguales que se consideran como la más noble creación de Dios… Incluso la sospecha de un orden irrita a un hombre… no se someterá a ninguna autoridad que choque con su propio interés y no se considera ligado a nadie (Evans-Pritchard, 1940:181-182).

Los nuer resuelven sus venganzas de sangre (o al menos las amortiguan) transfiriendo 40 o más cabezas de ganado vacuno al linaje de la víctima. Si se mata a un hombre, estos animales servirán para comprar una esposa cuyos hijos llenarán el vacío dejado por su muerte. Los parientes del hombre fallecido están obligados a rehusar la oferta de ganado vacuno, exigiendo en su lugar una vida por otra. Sin embargo, los miembros de los segmentos de linaje que se ven implicados por ser parientes cercanos no están obligados. Hacen todo lo que pueden para convencer al grupo de parentesco perjudicado de que acepte la compensación. En este esfuerzo los ayudan algunos especialistas semisagrados que hacen de árbitros. Estos últimos, conocidos como «los jefes de la piel de leopardo», son normalmente hombres cuyos linajes no están representados localmente y que pueden, por tanto, actuar más fácilmente como intermediarios neutrales.

El jefe de la piel de leopardo es el único que puede, ritualmente, purificar a un homicida. De ahí que si ocurre un homicidio, el asesino se refugia inmediatamente en su casa, santuario respetado por todos los nuer. Sin embargo, el jefe de piel de leopardo carece hasta de los más elementales atributos del poder político; lo más que puede hacer es amenazar a los miembros reacios del linaje del hombre asesinado con diversas maldiciones sobrenaturales. Con todo, la determinación de impedir una venganza de sangre es tan grande que el linaje perjudicado finalmente acepta el ganado vacuno como compensación (Verdón, 1982).

Asociaciones no basadas en el parentesco: las asociaciones de camaradas

Aunque las relaciones de afinidad y filiación dominan la vida política de los pueblos organizados en bandas y aldeas, también aparecen, en un grado limitado, formas de organización política integradas por no parientes. Tales grupos se llaman asociaciones de camaradas (*sodalities*). Una forma frecuente de asociación no residencial es la sociedad exclusiva de hombres o mujeres, o «club». Normalmente, reúne a hombres y mujeres de diferentes grupos domésticos que cooperan en un ritual secreto o actuaciones gremiales. Discutiremos estas organizaciones en el capítulo dedicado a los roles sexuales (Cap. 14. *Personalidad y sexo*). Las asociaciones de grados de edad son otra forma frecuente de asociación de camaradas, ya mencionada en relación con los campamentos de guerreros masai (Cap. 9. *Alternativas a la familia nuclear*). Entre los samburu, otro grupo de pastores de África oriental, todos los hombres iniciados durante un periodo de doce a catorce años formaban un grupo de edad cuyos miembros tenían un sentimiento especial de solidaridad que iba más allá de los grupos de parentesco doméstico y de linaje. Los miembros del grupo de edad avanzaban conjuntamente del estatus más joven al de más edad. Cuando pertenecían al primero, eran responsables del combate militar; en el segundo, se encargaban de iniciar y adiestrar a los grupos de edad más jóvenes (Spencer, 1965; cf.

Kertzer, 1978).

Un caso clásico de asociación de camaradas es el de las asociaciones militares de la Norteamérica nativa, que se desarrollaron en las Grandes Llanuras después de la introducción del caballo. Entre los crow y los cheyenne, los miembros de estas asociaciones trataban de superarse en acciones de osadía durante el combate y en expediciones para robar caballos. Aunque los miembros de cada club no combatían como una unidad, sin embargo, se reunían en sus respectivos lipis para recordar y cantar sus hazañas, y llevaban insignias y ropas distintivas. Gretel y Perttie Pelto (1976:324) las han comparado acertadamente con organizaciones como los Veteranos de las Guerras Extranjeras y la Legión Americana, porque su principal función era celebrar las hazañas militares y defender el «honor y prestigio de la tribu». Sin embargo, con ocasión de una larga marcha a un nuevo territorio o de cacerías colectivas a gran escala, los clubs militares se turnaban supervisando y manteniendo el orden en la población general. Por ejemplo, impedían que los cazadores demasiado ansiosos provocaran la desbandada de las manadas de búfalos y reprimían la conducta pendenciera en los ceremoniales multando o desterrando a los camorristas. Pero estas sólo eran funciones estacionales, puesto que sólo durante la primavera y el verano se podía congregar a gran número de personas no emparentadas en un mismo campamento.

La guerra entre los pueblos cazadores y recolectores

La guerra se define como un combate armado entre grupos humanos que constituyen agrupamientos territoriales o comunidades políticas diferentes (Otterbein, 1973). Algunos antropólogos creen que la guerra fue una práctica universal incluso entre los cazadores y recolectores del Paleolítico (Lizot, 1979:151). Otros sostienen que fue un hecho poco frecuente hasta la aparición de las sociedades estatales. Se ha dicho que la guerra era desconocida entre los siguientes pueblos de cazadores y recolectores: los isleños de Andaman, los shoshone, los yahganes, los indios mission de California y los tasaday de Filipinas (Lesser, 1968; MacLeish, 1972). Sin embargo, puede que estos grupos la practicaran en algún momento del pasado. Por otra parte, William Divale (1972) enumera 37 culturas de cazadores y recolectores en las que sí está documentada. Algunos antropólogos atribuyen estos casos al «choque» cultural producido por el contacto con sistemas coloniales de nivel estatal. Probablemente, la guerra fue practicada por los cazadores y recolectores del Paleolítico, pero sólo a pequeña escala y esporádicamente, cobrando intensidad durante el Neolítico entre las culturas agrícolas organizadas en poblados.

Los indicios arqueológicos de guerra en el Paleolítico son poco convincentes. A veces se han interpretado los cráneos

mutilados hallados en cuevas paleolíticas como pruebas de canibalismo y caza de cabezas en tiempos prehistóricos. Pero no se sabe a ciencia cierta cómo murieron los individuos. Aun cuando se practicara el canibalismo, los individuos afectados no tenían por qué ser necesariamente enemigos. El consumo de los cerebros de parientes fallecidos constituye una forma frecuente de ritual funerario (véase Cap. 15. *Kuru: el caso de la enfermedad de la risa*). La evidencia arqueológica más antigua y convincente en favor de la guerra se halla en el Jericó neolítico, en forma de murallas, torres y fosos defensivos (Roper, 1969,1975; Bigelow, 1975).

Tras el desarrollo de poblados permanentes con grandes inversiones en cultivos, animales y alimentos almacenados, la forma de guerra cambió. Entre los cazadores y recolectores no sedentarios, la guerra entrañaba un mayor grado de combate individualizado encaminado al ajuste de ofensas y pérdidas personales, reales o imaginadas. Aunque los grupos de combate podían tener una base territorial temporal, la organización de la batalla y las consecuencias de la victoria o derrota reflejaban la débil asociación entre gentes y territorio. Los vencedores no se adueñaban de territorios expulsando a sus enemigos. Por el contrario, la guerra entre los cultivadores que viven en aldeas implica frecuentemente un esfuerzo colectivo total, ya que se combate por territorios definidos y la derrota puede acarrear la expulsión de una comunidad entera de sus campos, viviendas y recursos naturales.

La difusa línea que separa la guerra de la retribución personal entre los cazadores y recolectores queda bien ilustrada en el siguiente ejemplo de conflicto armado, observado entre los tiwi de las islas Bathurst y Melville, en el norte de Australia. Tal como relatan C. W. Hart y Arnold

Pilling (1960), algunos hombres que residían en la banda mandiimbula habían inferido agravios a individuos pertenecientes a las bandas tiklauila y rangwila. Los agraviados, junto con sus parientes, se aplicaron las blancas pinturas de guerra, se armaron y partieron en número de 30 para combatir contra los mandiimbula.

> Al llegar al lugar en el que los últimos, debidamente advertidos de su acercamiento, se habían agrupado, la partida de guerra anunció su presencia. Ambos bandos intercambiaron entonces algunos insultos y acordaron reunirse formalmente en un lugar abierto en el que había espacio suficiente para combatir (1960:84).

Durante la noche, individuos de ambos grupos se visitaron reanudando sus relaciones. Por la mañana, los dos ejércitos se alinearon frente a frente en el campo de batalla. Los ancianos iniciaron las hostilidades profiriendo insultos y acusaciones contra individuos concretos de las filas «enemigas». Aunque algunos de los ancianos instaban a lanzar un ataque general, sus quejas se dirigían no contra la banda mandiimbula, sino contra uno o, a lo sumo, dos o tres individuos. «Así pues, los individuos que empezaron a arrojar las lanzas, lo hicieron por razones basadas en disputas individuales». La puntería brillaba por su ausencia, porque la mayor parte de las lanzas las arrojaban ancianos (Hart y Pilling, 1960:84):

> No era raro que la persona herida fuera algún inocente que no combatía o alguna de las viejas vociferantes que zigzagueaban entre los combatientes gritando obscenidades a todo el mundo, y cuyos reflejos para esquivar las lanzas no eran tan rápidos como los de los hombres… Tan pronto como alguien caía herido… cesaba inmediatamente el combate hasta que ambos bandos evaluaban las consecuencias de este nuevo incidente (*ibíd.*).

Aunque los cazadores y recolectores rara vez intentan aniquilarse mutuamente y a menudo se retiran del campo cuando se han producido una o dos bajas, el efecto acumulativo puede ser bastante considerable. Recordemos que la banda !kung san media sólo consta de unas 30

personas. Si tal banda emprende la guerra sólo dos veces por generación y siempre con la pérdida de un solo varón adulto, las bajas debidas a la guerra explicarían más del 10 por ciento de todas las muertes de varones adultos. Esta es una cifra muy alta si se tiene en cuenta que menos del 1 por ciento de todas las muertes de varones en Europa y Estados Unidos durante el siglo XX se debe a bajas en el campo de batalla. Por contraposición, Lloyd Warner estimó que entre los murngin, una cultura de cazadores y recolectores del norte de Australia, el 28 por ciento de las muertes de varones adultos se debía a bajas en el campo de batalla (Livingstone, 1968).

La guerra entre agricultores aldeanos

Aunque los pueblos aldeanos no fueron los primeros en practicar la guerra, sin embargo sí ampliaron la escala y ferocidad de los enfrentamientos militares. Las casas de las aldeas, el equipo para elaborar los alimentos, los cultivos en los campos, los animales domésticos, los bosques de crecimiento secundario y las tierras de los huertos de primera calidad representan inversiones de capital estrechamente identificadas con los *inputs* de arduo trabajo de grupos específicos. La defensa de esta inversión sentó las bases para el desarrollo de identidades territoriales de índole estable y excluyente. A menudo, las aldeas se oponen entre sí como enemigos tradicionales, se atacan y saquean repetidas veces, y se expropian sus territorios. Desde el punto de vista arqueológico, el inicio de la territorialidad lo sugiere la práctica de enterrar a los aldeanos fallecidos bajo las casas que ocuparon en vida (Flannery, 1972). Etnológicamente, la intensificación de las identidades locales viene sugerida por el desarrollo de sistemas de parentesco basados en la filiación unilineal. Como ha mostrado Michael Harner (1970), el desarrollo del interés por la filiación y la herencia está estrechamente relacionado con el grado en que las poblaciones agrícolas dejan de recurrir a la caza y recolección para subvenir a las necesidades de subsistencia.

Es probable que la guerra entre los cultivadores aldeanos

sea más costosa, en términos de bajas en el combate, que entre cazadores y recolectores seminómadas. Entre los dani de Irían occidental, Nueva Guinea, la guerra tiene una fase ritualista, en campo abierto (parecida a los encuentros de los tiwi que acabamos de describir) en la que se producen escasas bajas. Pero también se lanzan ataques furtivos que causan cientos de muertos y la destrucción y expulsión de aldeas enteras. Karl G. Heider (1972) estima que los dani perdían alrededor del 0,5 por ciento de su población por año debido a la guerra, y que el 29 por ciento de los hombres y el 3 por ciento de las mujeres fallecía a causa de las heridas recibidas en incursiones y emboscadas. Entre los yanomamo de Brasil y Venezuela, que tienen fama de ser una de las culturas más «feroces» y belicosas del mundo, las incursiones y emboscadas furtivas explican alrededor del 33 por ciento de las muertes de varones adultos y alrededor del 7 por ciento de las muertes de mujeres adultas (Chagnon, 1974:160-161).

¿Por qué existe la guerra?

Debido a que la densidad de población, de grupos y aldeas, es generalmente muy baja, a menudo parece como si no existiera una base infraestructural para la guerra entre dichas sociedades. La aparente ausencia de motivos materiales para la lucha ha apoyado la creencia popular de que la guerra en estas situaciones de pre estado corresponde a una tendencia innata de los seres humanos de ser agresivos (Cuadro 9.1). Otra variación sobre este tema es que los grupos y las aldeas van a la guerra no para ganar ninguna ventaja material, sino porque los hombres lo consideran como un deporte agradable. Estas teorías no son muy convincentes. Aunque los seres humanos pueden tener tendencias agresivas, no existe ninguna razón de por qué tales tendencias no pueden ser suprimidas, controladas, o expresadas de otras maneras que por el combate armado. La guerra es una forma particular de actividad organizada que se ha desarrollado durante la evolución cultural como otros rasgos estructurales tales como el comercio, el reparto del trabajo y los grupos domésticos. De la misma manera que no existe un instinto para el comercio, para la organización doméstica o para la división del trabajo, tampoco existe un instinto para la guerra. Se hace la guerra en tanto en cuanto supone una ventaja para alguno de los combatientes.

Cuadro 9.1

Agresión y guerra

Nuestra naturaleza biológica y trasfondo evolutivo puede ayudarnos a entender ciertos aspectos de la guerra. Como especie, incuestionablemente somos capaces de una agresión a escalas incomparables. Pero la capacidad para la violencia colectiva no explica la existencia de la guerra. Incluso aunque la agresión sea un rasgo universal, la guerra no lo es. Las sociedades guerreras luchan sólo ocasionalmente y muchas sociedades no conocen la guerra. Son las circunstancias de la vida social las que explican esta variación. Pero la imagen de la humanidad sedienta de sangre, e inevitablemente avanzando para matar, es un poderoso mito y un importante apoyo para el militarismo de nuestra sociedad. A pesar de su falta de credibilidad científica, todavía habrá cabezas duras «realistas» que continúen creyéndolo, felicitándose a sí mismos por «el valor para enfrentarse a la verdad», totalmente ajenos al mito que hay detrás de su realidad.

Fuente: Ferguson, 1984:12.

La teoría de que la guerra es un deporte divertido se contradice con el hecho de que la razón más comúnmente citada por los guerreros de sociedades de bandas y aldeas para ir a la guerra es vengar las muertes ocurridas en luchas anteriores o muertes causadas por los hechiceros enemigos. Por otro lado, al combate rara vez se va a la ligera; los guerreros necesitan mentalizarse a sí mismos con cantos y danzas rituales y a menudo solamente empiezan a combatir una vez que han dominado sus miedos por medio de sustancias psicotrópicas. Aunque hay deportes, tales como el boxeo y las carreras de coches, que son bastante peligrosos, sin embargo no llegan al mismo grado de peligrosidad mortal al que se exponen los combatientes armados. Además, habría que ver si tales deportes peligrosos se practicarían si no fuese por los grandes premios materiales que esperan al ganador.

Como hemos visto en el Capítulo 5. *Reproducción*, son los costos difíciles de sobrellevar de la crianza de los niños lo que conduce a una baja densidad de población así como a unos

índices bajos de crecimiento de población entre sociedades de bandas y aldeas. Por tanto, el hecho de que las densidades de población sean bajas no quiere decir que las sociedades de bandas y aldeas no estén amenazadas por agotamiento de recursos vitales o por rendimientos decrecientes. En tales sociedades, la guerra casi siempre implica la posibilidad de mantener o mejorar un nivel de vida amenazado, lo que se consigue logrando acceder a recursos vitales, a hábitats más sanos o a rutas comerciales (Balee, 1984; Biolsi, 1984; J. Ross, 1984). Así pues, la guerra se entiende mejor si se la considera como una forma mortal de competición entre grupos autónomos que luchan por recursos escasos (R. Cohén, 1984).

Piezas de caza y guerra: los yanomamo

Los yanomamo proporcionan una prueba importante de la teoría de que la guerra tiene una base infraestructural incluso entre grupos de bandas y aldeas que tienen muy bajas densidades de población. Los yanomamo, con una densidad de menos de una persona por Km^2, obtienen con poco esfuerzo su principal fuente de calorías de los plataneros y bananeros que crecen en sus huertos del bosque. Al igual que los maring (Cap. 4. *Producción*), queman el bosque para iniciar la explotación de estos huertos. Pero las bananas y plátanos son plantas perennes que proporcionan altos rendimientos por unidad de *input* de trabajo durante muchos años consecutivos. Como los yanomamo viven en medio del mayor bosque tropical del mundo, las pocas quemas que realizan no amenazan con «devorar» los árboles. Una aldea yanomamo típica tiene menos de 100 habitantes, una población que fácilmente podría cultivar suficientes bananas o plátanos en huertos cercanos sin tener que desplazarse jamás. Sin embargo, las aldeas yanomamo se escinden continuamente en fracciones que se desplazan a nuevos territorios.

Se ha sugerido que pese a la aparente abundancia de recursos, el alto índice de guerras entre los yanomamo es provocado por el agotamiento de recursos y la presión demográfica. Los recursos en cuestión son la carne. Al

contrario de los maring, los yanomamo no tienen fuentes domesticadas de carne, por lo que deben obtenerlas de la caza y la recolección. Además, a diferencia de muchos otros habitantes de la cuenca amazónica, los yanomamo tradicionalmente no han tenido acceso a los grandes peces fluviales y los animales acuáticos que, en otros lugares, proporcionaban alimentación animal de alta calidad, suficiente para abastecer a aldeas con más de 1000 habitantes.

Es posible que los seres humanos se mantengan sanos con dietas que carecen de alimento animal; sin embargo, carne, pescado y otros productos animales contienen paquetes compactos de proteínas, grasa, minerales y vitaminas que los convierten en fuentes de nutrientes extremadamente valiosas y eficaces.

La teoría que relaciona la carne con la guerra entre los yanomamo viene a ser como sigue: a medida que las aldeas crecen, la caza intensiva disminuye la disponibilidad de presas en el entorno. La carne de los grandes animales escasea y la gente se ve obligada a consumir más animales pequeños, insectos y larvas —la conocida respuesta de amplio espectro (véase Cap. 4. *Teoría de la optimización del forrajeo*)—. Se alcanza el punto de los rendimientos decrecientes. Aumentan las tensiones dentro y entre las aldeas, y esto las lleva a escindirse antes de agotar de modo permanente los recursos animales. Esto provoca asimismo la escala de incursiones, que dispersa las aldeas yanomamo sobre un extenso territorio, a la vez que protege los recursos vitales al crear tierras de nadie que funcionan como reservas de caza (Harris, 1984).

Algunos antropólogos con un conocimiento de primera mano de los yanomamo han rechazado esta teoría. Subrayan el hecho de que no hay indicios clínicos de deficiencia de

proteínas entre los yanomamo. Han mostrado, además, que, al menos en una aldea cuya población era de 35 habitantes, el consumo total de proteínas per cápita era de 75 gramos por día y adulto, cifra muy superior a la ración mínima de 35 gramos para todas las formas de proteínas recomendada por la FAO. También han demostrado que las aldeas yanomamo con bajos niveles de consumo de proteínas (36 gramos) guerrean al parecer con la misma frecuencia que las que tienen un alto consumo de proteínas (75 gramos) por adulto. Finalmente, señalan que otros grupos en el Amazonas, tales como los achuara, consumen hasta 107 gramos de proteínas animales per cápita y, a pesar de todo, son muy belicosos (Chagnon y Hames, 1979; Lizot, 1977,1979). No obstante, Kenneth Good (1982) ha demostrado que la obtención de un adecuado abastecimiento de carne es una preocupación constante entre los yanomamo, que en realidad sólo comen carne una o dos voces a la semana de media. Good también destaca que la eficacia de la caza disminuye en las zonas próximas a los poblados, por lo que frecuentemente necesitan cazar a grandes distancias, lo que a veces obliga a toda la aldea a realizar largas incursiones. Si no fuera por estas largas jornadas fuera de la aldea, la caza cercana pronto estaría completamente esquilmada (Good, 1986).

Eric Ross (1979) señala, además, que el promedio diario de proteínas animales consumidas es una cifra muy engañosa. Debido a las fluctuaciones en el número y tamaño de los animales capturados por los cazadores yanomamo, en realidad hay muchos días en los que se dispone de poco o nada de carne. En los días en que se captura un gran animal como un tapir, el índice de consumo puede llegar hasta 250 gramos o más por adulto; pero durante semanas enteras el

índice de consumo puede que no sobrepase los 30 gramos por adulto y día.

Así pues, la ausencia de signos clínicos de deficiencia de proteínas no supone un argumento en contra de la teoría, sino que corrobora la tesis general de que los pueblos organizados en bandas y aldeas gozan de altos niveles de salud en la medida en que controlan su crecimiento demográfico (véase Cap. 5. *La influencia de las enfermedades y otros factores naturales*), y que la guerra evita que los yanomamo alcancen el punto de los rendimientos decrecientes y sufran los efectos del agotamiento de los recursos. El hecho de que tanto las aldeas que gozan de un elevado consumo de proteínas como las que consumen menos manifiesten idénticos niveles de actividad bélica tampoco cuestiona la teoría, porque, como sucede entre los maring y los mae enga, la guerra enfrenta forzosamente a aldeas que se encuentran en diferentes estadios de crecimiento. De ahí que los grupos yanomamo con menor base infraestructural inmediata para emprender la guerra tal vez no tengan otra opción que la de organizar contraincursiones frente a grandes grupos que están agotando sus reservas de caza y atacando a sus vecinos con menor densidad de población para ampliar su territorio de caza. La teoría en cuestión hace hincapié en que la guerra es un fenómeno regional que implica ajustes de población y recursos.

Hay múltiples datos que apoyan la imagen de que la fauna amazónica es un recurso frágil, que se agota fácilmente, con un balance consecuentemente adverso entre costos y beneficios y/o una reducción del consumo de carne per cápita. Michael Baksh (1982), por ejemplo, ha documentado

cuantitativamente el efecto de la nuclearización de las casas machiguenga dispersas (véase Cap. 6. *Pautas de trabajo*) en un poblado de unas 250 personas en el este del Perú. Baksh concluye que los recursos de la fauna en las cercanías del poblado «han ido yendo significativamente en declive», que «en un intento de mantener los niveles anteriores de consumo de carne los hombres tienen que trabajar mucho más», que «hacen más expediciones de caza y pesca hacia lugares distantes» y que «los recursos de fauna tienen una disponibilidad limitada y esto fomenta la existencia de grupos pequeños y móviles». (1982:12-13):

Muchas veces llegan los hombres a casa con las manos vacías, o tan sólo con unos pocos cangrejos, algunas frutas silvestres, nueces, o materiales para hacer objetos. Una expedición de día o de noche que tenga éxito apenas consigue un mono pequeño o unas pocas aves. En un periodo de 17 meses, sólo consiguieron… un tapir y seis pecarís (*ibíd*:13).

Michael Paolisso y Ross Sackett (1982:1) informan sobre «una extrema escasez de proteínas de alta calidad» entre los yupka (no-amazónicos) del oeste de Venezuela. A pesar de que los yupka utilizan escopetas de caza (o precisamente por eso), el consumo diario de proteína animal ha caído desde una cantidad bastante importante hasta los 4,8-11,3 gramos per cápita y día, cantidad medida utilizando diferentes métodos de consumo (comunicación personal, Michael Paolisso).

Del mismo modo, William Vickers (1980:17) informa que la población de una aldea sionasicoya en el nordeste del Ecuador creció de 132 personas en 1973 a 160 en 1979, mientras que la caza se redujo en un 44 por ciento, el tiempo dedicado a la caza aumentó en un 12 por ciento y la eficiencia

calórica descendió en un 50 por ciento. Estos efectos negativos fueron particularmente duros en relación a capturas de animales más grandes, que son los preferidos.

Todos estos datos sugieren que la guerra entre los yanomamo se comprende mejor si se la considera tanto un medio de contener las tasas de crecimiento de la población en niveles bajos como una condición previa para asegurar la captura y consumo de animales de caza de calidad alta. Pero, para verificar con más propiedad esta teoría, serían necesarios más datos acerca de las consecuencias regionales de la guerra sobre el crecimiento de la población y sobre el agotamiento de los recursos.

La guerra y la regulación del crecimiento demográfico

Puede parecer evidente que la guerra, dado que en ella la gente se mata entre sí, constituye un freno al crecimiento demográfico. Pero la cuestión no es tan sencilla. Los pueblos belicosos como los yanomamo y los tsembaga maring no pueden controlar el crecimiento de su población matándose unos a otros, según los índices antes mencionados. El problema radica en que los individuos que mueren en el combate son, en su mayor parte, varones. Las muertes de varones provocadas por la guerra entre los yanomamo no tienen ningún efecto a la larga en el tamaño de su población porque, como casi todas las sociedades preindustriales que practican la guerra, los yanomamo son poligínicos. Esto significa que cualquier mujer cuyo marido haya muerto, se vuelve a casar inmediatamente con otro hombre. Los índices de mortalidad femenina, debidos a bajas en combate, no suelen llegar casi en ningún sitio al 10 por ciento (cf. Polgar, 1972:206), lo que no es suficiente para producir una reducción sustancial en el crecimiento demográfico. Se ha llegado a conclusiones similares con respecto a la guerra en contextos industriales. Catástrofes como la Segunda Guerra Mundial «no tienen ningún efecto en el crecimiento o tamaño de la población». (Livingstone, 1968:5). Podemos ver esto con más claridad en el caso de Vietnam, donde la población continuó incrementándose a una tasa fabulosa del 3 por

ciento anual durante la década 1960-1970.

Sin embargo, entre los pueblos organizados en bandas y aldeas, la guerra puede alcanzar su principal efecto como regulador del crecimiento demográfico a través de una consecuencia indirecta. William Divale ha demostrado que existe una alta correlación entre la práctica de la guerra y los elevados niveles de mortalidad femenina en el grupo de edades comprendidas entre cero y catorce años (Divale y Harris, 1976; cf. Hirschfeld y otros, 1978; Divale y otros, 1978). Esto se pone de manifiesto en la ratio entre varones y hembras en el mencionado grupo de edad en sociedades que practicaban activamente la guerra cuando fueron censadas por primera vez (véase Tabla 9.1).

Tabla 9.1
de sexo y guerra

	Varones jóvenes por cada 100 mujeres
En guerra	128
Dejaron de guerrear entre 5 y 25 años antes del censo	113
Lo dejaron más de 25 años antes del censo	109

En general, se acepta que, a escala mundial, nacen más muchachos que muchachas, y que la ratio media entre los sexos en el nacimiento es de unos 105 varones por cada 100 hembras. Sin embargo, este desequilibrio es mucho más pequeño que el hallado en las sociedades que se encuentran en estado de guerra. Esta diferencia sólo es explicable por una mayor tasa de mortalidad entre las niñas y muchachas que entre los miembros del sexo opuesto. Esta tasa más alta de mortalidad femenina probablemente refleja la práctica de un infanticidio y de diversas formas de negligencia que afectan más a las muchachas que a los muchachos. Hay una alta correlación entre las sociedades que reconocen abiertamente la práctica del infanticidio y las que se encontraban en estado de guerra activa cuando fueron censadas por primera vez; en

estas sociedades, al menos, es evidente que el infanticidio femenino era más frecuente que el masculino.

Tal vez la razón de que se mate o se trate con negligencia a las niñas estriba en que el éxito en la guerra preindustrial depende del tamaño de los grupos masculinos de combate. Cuando las armas de guerra consisten en mazas, lanzas, arcos y flechas, la victoria corresponde al grupo que tiene mayor número de varones fuertes y agresivos a su disposición. Y debido a los límites ecológicos que acotan los efectivos demográficos de las sociedades organizadas en bandas y aldeas, las sociedades de bandas y aldeas belicosas manifiestan una tendencia a criar más varones que hembras. Esta preferencia por los niños varones reduce la tasa de crecimiento de las poblaciones regionales y, sin entrar a juzgar las intenciones de quienes la practican, puede ayudar a explicar por qué la guerra está tan extendida entre los pueblos preindustriales. Según esta teoría, la reducción del crecimiento demográfico regional no se podría alcanzar sin la guerra, puesto que sin la motivación bélica para preferir a los niños sobre las niñas, cada grupo tendería a criar a todas las niñas y aumentar su población a expensas de los vecinos. La guerra tiende a igualar estos costos, o, cuando menos, a distribuirlos entre todas las bandas y aldeas de la región, en forma de altas tasas de mortalidad femenina, producidas por el infanticidio y la negligencia, y altas tasas de mortalidad masculina, provocadas por el combate. Aunque este sistema puede parecer cruel y devastador, las alternativas preindustriales —aborto, desnutrición y enfermedad— para mantener la población por debajo del punto de los rendimientos decrecientes tal vez no lo sean menos sino más. Queda advertido el lector de que esta teoría es sumamente

polémica.

Resumen

Las relaciones entre los individuos y los grupos domésticos en las sociedades de bandas y aldeas se mantienen en orden, sin gobiernos ni especialistas en hacer cumplir la ley y el orden. Esto es posible debido al pequeño tamaño, al predominio del parentesco y la reciprocidad, y al acceso igualitario a los recursos vitales. En estas sociedades la opinión pública es la fuente principal de la ley y el orden.

Entre las bandas de cazadores y recolectores y en la mayoría de los pueblos aldeanos preestatales no existe la propiedad de tierras a nivel individual o de familia nuclear. Sin embargo, hasta en las sociedades más igualitarias existe la propiedad privada de algunos artículos. El predominio del modo de intercambio recíproco y la ausencia de mercados anónimos hacen que el robo sea innecesario y poco práctico.

La principal amenaza a la ley y el orden entre las sociedades organizadas en bandas y aldeas proviene de la tendencia de los grupos domésticos y de parentesco a intensificar los conflictos en apoyo de ofensas reales o imaginarias a uno de sus miembros. Tal apoyo no depende de los principios abstractos del bien y el mal, sino del probable resultado de una acción concreta ante la opinión pública. El duelo de canciones entre los esquimales es un ejemplo de cómo se puede poner a prueba y utilizar la opinión pública para acabar con conflictos entre individuos que pertenecen a diferentes

grupos domésticos y de parentesco.

Las acusaciones de brujería son otro medio de dar a la opinión pública una oportunidad de identificar y castigar a los violadores persistentes de las reglas de reciprocidad y otros alborotadores. Los chamanes actúan como portavoces de su comunidad, pero su posición es precaria y a menudo se les identifica como fuente de desgracias y conflictos. Como sucede entre los kuikuru, el temor a ser acusado de brujería hace a la gente amable y generosa. Sin embargo, bajo condiciones de presión, las acusaciones de brujería pueden alcanzar proporciones epidémicas y constituir una amenaza para el mantenimiento de la ley y el orden.

El tipo de liderazgo que ejercen los cabecillas refleja la naturaleza igualitaria de las instituciones de la ley y el orden en las sociedades organizadas en bandas y aldeas. Los cabecillas poco más pueden hacer que arengar a la gente y suplicarle apoyo. No disponen de medios físicos o materiales para imponer sus decisiones. Su éxito depende de su capacidad para intuir la opinión pública. Tal como ilustran los nuer, la evitación de la venganza de sangre puede facilitarse con el pago de una compensación y acudiendo a los jefes rituales que carecen de poder político y económico.

Otros casos de organización política no basada en el parentesco adoptan la forma de asociaciones voluntarias o de camaradas (*sodalities*), tales como los clubs de hombres y mujeres, las sociedades secretas y los grupos de edad. Sin embargo, todos estos modos de organización política de individuos no emparentados son bastante rudimentarios y están eclipsados por las redes de alianzas de parentesco basadas en el matrimonio y la filiación, que constituyen el «aglutinante» de las sociedades organizadas en bandas y

aldeas.

Aunque tanto los cazadores y recolectores como los agricultores aldeanos preestatales se dedican a la guerra, hay razones para suponer que la guerra fue menos frecuente en el Paleolítico que en el Neolítico y que los agricultores aldeanos son más propensos a destruirse entre sí.

La guerra no puede explicarse como una consecuencia de la agresión o como un deporte divertido. La guerra es una forma particular de actividad organizada y sólo una de las muchas formas en que las culturas tratan la agresión. Las causas de la guerra en las sociedades de bandas y aldeas hunden sus raíces en problemas asociados con la producción y la reproducción y casi siempre conllevan intentos de incrementar o preservar ratios costos/beneficios y niveles de vida, incluso donde las densidades de población son muy bajas, como entre los yanomamo, puede haber problemas de agotamiento y de eficiencia decreciente. No puede decirse que los yanomamo sufran de deficiencia proteínica, aunque hay evidencia de que si sus poblados crecen en tamaño, la calidad y cantidad de recursos animales disminuyen y se incrementan los costos de obtener dietas de alta calidad.

Parece probable que la guerra en algunos contextos preindustriales ayudó a frenar el crecimiento de la población y a evitar el agotamiento de los recursos. La guerra podría tener ese efecto a través del fomento del infanticidio femenino y de la falta de cuidados hacia las mujeres. La evidencia de esta interpretación ecológica de la guerra consiste en estudios comparativos entre culturas que correlacionan ratios de sexo desequilibradas con la guerra activa. Sin embargo, esta teoría es controvertida.

10. La economía política del Estado

En este capítulo contrastamos las formas igualitarias de vida política características de las sociedades organizadas en bandas y aldeas con la vida política de las jefaturas y estados. Examinaremos una teoría plausible de cómo han ocurrido las grandes transformaciones de las bandas y aldeas en jefaturas y estados. También analizaremos el papel de la fuerza física coactiva y de formas más sutiles de control del pensamiento en el mantenimiento de la desigualdad y el statu quo en los estados antiguos y modernos.

Los sistemas de «grandes hombres»

Como hemos visto (Cap. 9, *El liderazgo de los cabecillas*), con frecuencia los cabecillas actúan como intensificadores de la producción y redistribuidores. Consiguen que sus parientes trabajen más, y recogen el producto extra para repartirlo. Es posible que en una misma aldea vivan varios cabecillas y, en los casos en que las condiciones tecnológicas y ecológicas estimulan la intensificación, puede surgir entre ellos un considerable grado de rivalidad. Compiten entre sí para celebrar los festines más generosos y redistribuir las mayores cantidades de bienes. A menudo, los redistribuidores más afortunados se ganan la reputación de «grandes hombres».

El antropólogo Douglas Oliver (1955) realizó un estudio clásico del sistema de «grandes hombres» durante su trabajo de campo entre los siuai de Bougainville, en las islas Salomón. Entre los siuai, el «gran hombre» es llamado *mumi*, y la mayor aspiración de cualquier joven es alcanzar el estatus de *mumi*. Un hombre joven demuestra su capacidad para convertirse en uno de ellos trabajando duro y restringiendo cuidadosamente su consumo de carne y cocos. Con el tiempo, logra convencer a su mujer, hijos y parientes próximos de la seriedad de sus intenciones, arrancando de ellos el compromiso de ayudarle en la preparación de su primer festín. Si este tiene éxito, su círculo de seguidores se amplía y nuestro hombre pone manos a la obra para ultimar los

preparativos de un despliegue de generosidad aún mayor. Su próximo objetivo es la construcción de una casa o club de hombres en la que pueden holgazanear sus seguidores masculinos y ser agasajados los huéspedes. Con motivo de la consagración de este club se celebra otro festín, y si también este resulta un éxito, crece el círculo de personas dispuestas a trabajar para él y empezará a hablarse de él como de un *mumi*. La sucesión de festines cada vez más grandes supone que las demandas del *mumi* sobre sus seguidores se vuelven más fastidiosas. Pero aunque se quejen de lo mucho que tienen que trabajar, permanecerán leales mientras su *mumi* mantenga o incremente su renombre de «gran proveedor».

Finalmente, llega el momento en el que el nuevo *mumi* debe desafiar a los que alcanzaron este estatus antes que él. Esto se lleva a cabo en el festín *muminai*, donde se realiza un recuento de todos los cerdos, tartas de coco y pudines de fruto de sagú que el mumi anfitrión y sus seguidores donan al *mumi* huésped y sus seguidores. Si en el plazo de un año, más o menos, este último no logra corresponder a sus competidores con un banquete tan generoso, por lo menos, como el que estos le ofrecieron, sufre una gran humillación social y su caída del estatus de *mumi* es inmediata. Al decidir a quién debe desafiar, un *mumi* debe tener sumo cuidado. Trata de elegir un huésped cuya caída aumente su propia reputación, pero debe evitar a aquellos cuya capacidad para desquitarse exceda a la suya.

Después de un festín que sea un éxito, hasta el más grande de los *mumis* afronta una vida de afanes personales y de dependencia de los estados de humor e inclinaciones de sus seguidores. El estatus de *mumi* no confiere el poder de coaccionar a otros para que cumplan sus órdenes, ni tampoco

eleva su nivel de vida por encima del de nadie. De hecho, como la esencia de este estatus es regalar cosas, los grandes *mumis* pueden consumir menos carne y otros manjares que los siuai vulgares y corrientes. Los kaoka, otro grupo de islas Salomón que ha sido estudiado por H. lan Hogbin (1964:66), tienen el siguiente dicho: «El que da el festín se queda con los huesos y los pasteles rancios; la carne y el tocino se los llevan los demás». Durante un gran festín, al que asistieron 1100 personas, el *mumi* anfitrión, llamado Soni, ofreció 32 cerdos y una gran cantidad de pudines de frutos de sagú. Soni y sus colaboradores más íntimos, sin embargo, se quedaron con hambre. «Nos comeremos su renombre», dijeron los seguidores.

Los «grandes hombres» y la guerra

Antiguamente, los *mumis* eran tan famosos por su habilidad para conseguir hombres que luchasen por ellos como por su habilidad para conseguir hombres que trabajasen para ellos. La guerra había sido suprimida por las autoridades coloniales mucho antes de que Oliver llevara a efecto su estudio, pero el recuerdo de los caudillos guerreros *mumi* seguía vivo entre los siuai. En palabras de un anciano:

En los viejos tiempos había *mumis* más grandes que hoy. En aquel tiempo eran fieros e implacables caudillos guerreros. Asolaban la campiña y sus casas de hombres estaban completamente cubiertas con los cráneos de los individuos que habían matado (Oliver, 1955:411).

Al cantar las alabanzas de sus mumis, la generación de siuai pacificados los llama «guerreros» y «matadores de hombres y de cerdos».

Trueno que hace temblar la tierra.
Hacedor de muchos festines.
¡Qué vacíos de sones de gong quedarán todos los lugares
cuando nos dejes!
Guerrero, gallarda flor.
Matador de hombres y cerdos.
Quién traerá renombre a nuestros lugares
cuando nos dejes.

(Olivar, 1955:399).

Los informantes de Oliver le dijeron que los *mumis* gozaban de más autoridad en los días en que todavía se practicaba la guerra. Algunos caudillos guerreros *mumis*

tenían incluso uno o dos prisioneros que recibían trato de esclavos y eran forzados a trabajar en sus huertos familiares. Y la gente no podía «hablar alto e infamatoriamente contra sus *mumis* sin temor a ser castigados». Esto encaja con las expectativas teóricas, ya que la capacidad para redistribuir carne va de la mano de la capacidad para atraer un séquito de guerreros, equiparlos para el combate y recompensarlos con el expolio de la batalla. Según parece, la rivalidad entre *mumis* belicosos estaba conduciendo a una organización política de ámbito insular cuando llegaron los primeros viajeros europeos a Bougainville. De acuerdo con Oliver (1955:420), «durante ciertos periodos de tiempo muchas aldeas vecinas luchaban juntas de manera tan estable que surgió un esquema de *regiones* en guerra, cada una de ellas más o menos en paz interna y con un *mumi* destacado cuyas actividades bélicas proporcionaban cohesión social interna». Estos *mumis* disfrutaban de fama regional, pero sus prerrogativas seguían siendo rudimentarias. Esto se demuestra en el hecho de que tuvieran que proporcionar prostitutas a sus seguidores y regalarles carne de cerdo y otros manjares. Como decía un viejo guerrero:

> Si el *mumi* no nos traía mujeres nos enfadábamos… Podíamos pasar la noche copulando y todavía querer más.
>
> Lo mismo pasaba con la comida. La casa de hombres solía estar repleta de alimentos, y por más que comiésemos, jamás nos sentíamos satisfechos. Aquellos eran tiempos maravillosos (*ibíd*:415).

Además, el mumi que quisiera acaudillar una partida de guerreros tenía que estar personalmente preparado para pagar una indemnización por cada uno de sus hombres que cayera en la batalla y proporcionar un cerdo para su festín funerario.

Jefes y jefaturas: trobriandeses y cherokee

Llamamos cabecillas a los líderes de bandas y aldeas autónomas. Jefes son los líderes de grupos de bandas y aldeas, aliados más o menos permanentemente, llamados jefaturas. La diferencia principal está en que las jefaturas constan de varias comunidades y asentamientos. Los jefes tienen más poder que los cabecillas, pero de estos los que son redistribuidores con éxito no son fáciles de distinguir de los líderes de jefaturas pequeñas. Mientras que los primeros deben adquirir y revalidar constantemente su estatus donando repetidos festines, los segundos heredan su cargo y se mantienen en él aunque durante tiempo sean incapaces de proporcionar a sus seguidores redistribuciones generosas. Los jefes suelen vivir mejor que los plebeyos; al revés que los «grandes hombres», no se quedan con «los huesos y los pasteles rancios». A la larga, empero, también deben revalidar su título conduciendo a la victoria en la guerra, obteniendo mercancías y regalando comida y otros bienes a sus partidarios.

Los isleños trobriandeses

La diferencia entre los «grandes hombres» y los jefes puede ilustrarse con el caso de los isleños de las Trobriand. La sociedad trobriandesa estaba dividida en varios clanes y subclanes matrilineales de rango y privilegios desiguales a través de los cuales se heredaba el acceso a las tierras de

huerta. Según Bronislaw Malinowski (1920), los trobriandeses disfrutaban luchando y libraban guerras sistemáticas e implacables, aventurándose en mar abierto con sus canoas para comerciar —o, si hacía al caso, combatir— con las gentes de islas situadas a más de 150 Km de distancia. Al contrario de los *mumis* siuai, los jefes trobriandeses ocupaban cargos hereditarios y sólo podían ser depuestos con motivo de una derrota bélica. Uno de ellos, a quien Malinowski consideraba el «jefe supremo» de los trobriandeses, gobernaba sobre más de una docena de aldeas que, en conjunto, contenían varios miles de habitantes. Las jefaturas se heredaban en el seno de los subclanes más ricos, y los trobriandeses atribuían estas desigualdades a guerras de conquista libradas en un pasado remoto. Sólo los jefes podían portar ciertos ornamentos de conchas como insignias de su alto rango, y a los plebeyos les estaba prohibido permanecer de pie o estar sentados en una posición que colocase la cabeza del jefe a una altura inferior a la suya. Malinowski (1922) relata haber visto cómo todas las personas presentes en la aldea de Bwoytalu se dejaban caer de los balcones como segados por un huracán al sonido de un prolongado grito que anunciaba la llegada de un jefe importante.

El poder del jefe trobriandés descansaba, en última instancia, sobre su capacidad para desempeñar el papel de «gran proveedor», el cual dependía más de lazos consuetudinarios y sentimentales de parentesco y matrimonio que del control sobre armas y recursos. Entre los plebeyos, la residencia era normalmente avunculocal (véase Cap. 8. *Determinantes de los linajes y clanes unilineales*). Los muchachos adolescentes vivían en cabañas de solteros hasta su matrimonio. Después de este, llevaban a sus esposas a vivir

en la unidad doméstica del hermano de su madre, donde laboraban conjuntamente en los huertos del matrilinaje del marido. En reconocimiento de la existencia de la matrilinealidad, al realizar la cosecha, los hermanos admitían que una parte del producto de las tierras matrilineales se adeudaba a sus hermanas y les enviaban como presentes cestas llenas de ñames, su cultivo principal. El jefe trobriandés se basaba en esta costumbre para revalidar su título. Desposaba a las hermanas de los cabecillas de un gran número de sublinajes. Algunos llegaban a adquirir varias docenas de esposas, cada una de las cuales tenía derecho a un regalo obligatorio de ñames por parte de sus hermanos. Estos ñames se transportaban a la aldea del jefe y eran exhibidos sobre unos bastidores especiales. Parte de los mismos se redistribuían en elaborados festines en los que el jefe revalidaba su posición como «gran proveedor», empleándose el resto en la alimentación de los especialistas en construir canoas, artesanos, magos y sirvientes familiares, que de este modo pasaban a depender parcialmente del poder del jefe. Antiguamente, los almacenes de ñames proporcionaban también la base para expediciones comerciales del Kula (véase Cap. 6. *El Kula*) entre grupos amigos e incursiones militares contra grupos enemigos (Malinowski, 1935; Brunton, 1975; Geoffry, 1983).

Los cherokee

La organización política de los cherokee de Tennesee (y de otros pueblos americanos nativos de los bosques del sudeste) muestra llamativas semejanzas con el complejo de redistribución-guerra-comercio-jefes de los trobriandeses. Lo mismo que estos, los cherokee eran matrilineales y libraban guerras exteriores en territorios muy lejanos. En el centro de

los principales asentamientos había una gran «casa de consejos» de estructura circular, en la que el consejo de los jefes discutía los problemas que afectaban a varias aldeas distintas y se celebraban festines redistributivos. El consejo de los jefes tenía un jefe supremo, que era la figura central en la red redistributiva cherokee. Durante la cosecha, se erigía en cada campo una gran choza, denominada el «granero del jefe». «Cada familia deposita en ella cierta cantidad según su capacidad o su inclinación, o nada en absoluto si tal era su deseo». Los graneros del jefe hacían las veces de «tesoro público… al que poder recurrir» en caso de pérdidas de cosechas, de fuente de comida «para cuando hay que hospedar a forasteros o viajeros» y de almacén militar «cuando parten en expediciones hostiles». Aunque todos disfrutaban del «derecho a un acceso público y libre», los plebeyos tenían que reconocer claramente que el almacén pertenecía en realidad al jefe supremo, quien tenía «el derecho y capacidad exclusivos… de distribuir auxilio y protección entre los necesitados». (Bartram en Renfrew, 1973:234).

Limitaciones del poder de los jefes: los tikopia

Aunque temían y respetaban a sus «grandes proveedores», los jefes guerreros, los plebeyos trobriandeses estaban muy lejos de verse reducidos al estatus de campesinos. Al vivir en islas, los trobriandeses no podían expandirse libremente, y su densidad demográfica había alcanzado los 90 habitantes por kilómetro cuadrado en tiempos de Malinowski. Sin embargo, el control de los jefes sobre el sistema de producción no era lo suficientemente profundo como para proporcionarles un gran poder. Una de las razones de esto tal vez fuera el hecho de que la agricultura trobriandesa carecía de cereales. Como los ñames (al contrario del arroz o el maíz) se pudren a los tres o cuatro meses, el «gran proveedor» trobriandés no podía manipular a personas repartiendo comida durante todo el año ni mantener una guarnición policiaco-militar permanente con sus almacenes. Otro factor importante eran los recursos libres de las lagunas y el océano cuya explotación surtía de proteínas a los trobriandeses. El jefe no podía impedir el acceso a estos recursos y, por tanto, tampoco podía ejercer un control coercitivo permanente sobre sus subordinados. Sólo gracias a formas más intensivas de agricultura y grandes cosechas de cereales pudo el poder del «gran proveedor» rebasar el nivel de los jefes trobriandeses.

Otro ejemplo clásico del carácter limitado del poder de los

jefes es el de los jefes de Tikopia, una de las islas Salomón más pequeñas. Aquí, las pretensiones y derechos del jefe eran mayores que los del jefe trobriandés, pero el poder real del que disponía era mucho menor. Así, los jefes de Tikopia afirmaban «poseer» todos los recursos de la tierra y el mar; sin embargo, la dimensión de la red redistributiva y de las cosechas bajo su control hacía inviables tales derechos. Los jefes tikopia gozaban de pocos privilegios. Nominalmente reivindicaban el control de los huertos de su grupo de parentesco cognaticio; pero, en la práctica, no podían restringir a sus parientes el uso de tierras sin explotar. La oferta de trabajo para sus propios huertos escaseaba, y ellos mismos trabajaban como «plebeyos» en los campos. Para hacer valer su posición estaban obligados a celebrar grandes festines, que a su vez se basaban en el trabajo voluntario y aportaciones de alimentos de sus parientes. Los lazos de parentesco tendían a eclipsar los prerrequisitos y etiqueta abstractos, propios del rango superior. Raymond Firth describe cómo un hombre perteneciente a una familia plebeya, que en la terminología de parentesco tikopia era clasificado como «hermano», podía intercambiar insultos obscenos con el jefe de más alto rango de la isla:

> En una ocasión paseaba con el Ariki (jefe) Kafika… cuando pasamos por delante del huerto de Pae Sao… Todos los principales presentes eran «hermanos» a través de varios lazos, y de común acuerdo, le gastaron bromas obscenas. Insultos como «¡grandes testículos!», «¡vosotros sois los enormes testículos!», acompañados de carcajadas, volaban entre uno y otro bando. Me quedé algo sorprendido por el vigor de la burla, ya que el Ariki Kafika, como jefe más respetado de la isla, gozaba de mucha santidad… Sin embargo, esto no le protegió y no se lo tomó a mal… (Firth, 1957:176-177).

Consideraciones similares son aplicables al jefe cherokee. Fuera del consejo «se relaciona con las personas como un hombre del común, conversa con ellas y ellas con él con

perfecta normalidad y familiaridad». (Bartram en Renfrew, 1973, p. 233).

Orígenes de los estados

Bajo ciertas circunstancias, las grandes jefaturas evolucionaron en estados. El Estado es una forma de sociedad políticamente centralizada cuyas élites gobernantes tienen el poder de obligar a sus subordinados a pagar impuestos, prestar servicios y obedecer las leyes (Carneiro, 1981:69). Son tres las condiciones infraestructurales que conducen a la transformación de las jefaturas en estados:

1. *Incremento de población*. Las aldeas crecieron hasta contener varios miles de personas y/o las densidades de población regional se elevaron hasta sobrepasar los 30 o 45 individuos por kilómetro cuadrado.
2. *Agricultura intensiva*. La producción se basó en cereales tales como el arroz, el trigo, la cebada o el maíz, que proporcionaron un excedente superior a las necesidades inmediatas y que podían ser conservados durante largos periodos a bajo costo.
3. *Circunscripción*. Se bloqueó la emigración de facciones descontentas ya sea por la existencia de jefaturas de desarrollo similar en los territorios adyacentes o porque las características del medio requerían que los emigrantes adoptaran un nuevo y menos eficiente modo de producción y tuvieran que sufrir así una recaída en su nivel de vida. Muchos de los estados prístinos estaban circunscritos por su dependencia de modos de

> producción asociados a valles fértiles, rodeados de montes o llanuras áridos o semiáridos. Pero la circunscripción pudo también ser causada por la transformación de habitáis de baja rentabilidad en alta rentabilidad, como resultado de una inversión a largo plazo en hacer terraplenes, abrir zanjas, desecar e irrigar el territorio de una jefatura.

La significación de la circunscripción, cualquiera que sea su forma precisa, está en que las facciones de miembros descontentos de una jefatura no pueden escaparse de sus señores sin sufrir una fuerte recaída en su nivel de vida. Dadas estas condiciones infraestructurales, ciertos cambios en la estructura política y económica de una jefatura se hacen más probables. Primero, cuanto más grande y más densa sea la población y el excedente de producción mayor, mayor es también la capacidad de las élites para mantener especialistas de la coacción, guardias de palacio y un ejército profesional permanente. Segundo, cuanto más poderosa sea la élite, mayor su capacidad para acometer guerras o comercio a larga distancia y para conquistar, incorporar y explotar nuevos territorios y nuevas poblaciones. Tercero, cuanto más poderosa es la élite, más estratificada es la redistribución de la riqueza generada por el comercio y el excedente de las cosechas. Y cuarto, cuanto más extenso sea el horizonte territorial de control político y mayor la inversión del modo de producción, menos oportunidades y menos ventaja se sacará de huidas o emigraciones. En seguida, las contribuciones al almacén central dejan de ser voluntarias. Se convierten en impuestos. Se deja de tener derecho de acceso a las tierras cultivables y a los recursos naturales. Se convierte en licencias. Los productores de alimentos dejan de ser

seguidores del jefe. Se convierten en campesinos. Los redistribuidores dejan de ser jefes. Se convierten en reyes. Y las jefaturas dejan de ser jefaturas. Se convierten en estados.

Como las élites gobernantes obligan a sus subordinados a pagar impuestos y tributos, a prestar servicios en la milicia o en obras y a obedecer las leyes, el proceso completo de intensificación, expansión, conquista y estratificación y centralización del control se está continuamente incrementando o «amplificando» por medio de una forma de cambio llamada «feedback positiva». (Cuadro 10.1). Donde los modos «retroalimentación» *[feedback*] de producción pudieron mantener un número suficiente de campesinos y guerreros, este proceso de retroalimentación acabó recurrentemente en que los estados conquistaron otros estados y emergieron imperios preindustriales que dominaron vastos territorios habitados por millones de personas (R. Cohén, 1984; Fried, 1978; Haas, 1982; MacNeish, 1981; Service, 1975).

Cuadro 10.1

Dos tipos de retroalimentación

Negativa

Al alcanzar ciertos límites se neutralizan los cambios. Las condiciones iniciales tienden a ser restauradas. Ejemplo: la temperatura del hogar permanece por encima o ligeramente por debajo del nivel ajustado en el termostato.

Positiva

No se neutralizan los cambios. Cada cambio sucesivo aumenta o amplifica la tendencia al cambio. Ejemplo: un micrófono recoge el sonido

de su propio altavoz y manda una señal a través de su amplificador, quien a su vez manda una señal más fuerte al altavoz, resultando un sonido cada vez más alto.

Una vez que los primeros estados llegaron a constituirse, ellos mismos establecieron barreras contra la huida de gente que quiso preservar los sistemas igualitarios. Además, teniendo a otros estados por vecinos, los pueblos igualitarios se encontraron cada vez más involucrados en guerras y obligados a incrementar la producción y a dotar a sus redistribuidores y jefes de guerra de más y más poder con el fin de liberarse de las tendencias expansionistas de sus vecinos. Así se constituyeron muchos de los estados del mundo en una gran diversidad de condiciones históricas y ecológicas específicas (Fried, 1967). Pero una vez constituidos, tendieron a expandirse, a absorber y a disolver a pueblos sin Estado (Carneiro, 1978; R. Cohén, 1984).

Un reino africano: Bunyoro

La diferencia entre un Estado y una jefatura puede ilustrarse con el caso de Bunyoro, reino situado en Uganda que ha sido estudiado por John Beattie (1960). Bunyoro tenía una población de unas 100.000 personas y una superficie de algo más de 70.000 Km^2. El poder supremo sobre el territorio de Bunyoro y sus habitantes recaía sobre el Mukama, descendiente de un linaje real que computaba su filiación hasta el principio de los tiempos. La explotación de todos los recursos naturales, pero especialmente de las tierras cultivables, era una concesión específicamente otorgada por el Mukama a una docena o más de «jefes» o a plebeyos bajo su respectivo control. A cambio de estas concesiones, ciertas cantidades de alimentos, artesanías y servicios de trabajo se canalizaban a través de la jerarquía de poderes hacia los cuarteles generales del Mukama. A su vez, este dirigía el uso de estos bienes y servicios en beneficio de empresas estatales. La pauta básica de redistribución era claramente manifiesta:

> En el sistema tradicional, se veía al rey como el supremo receptor de bienes y servicios, y como el supremo donador… A los grandes jefes, que recibían tributos de sus dependientes, se les exigía entregar al Mukama una parte de los productos de sus haciendas en forma de cultivos, ganado, cerveza o mujeres… Pero todos deben dar al rey, no sólo a los jefes… No menos relevante era el correspondiente papel del Mukama como donador. Muchos de sus nombres especiales subrayaban su magnanimidad, y tradicionalmente se esperaba que diera profusamente en forma de festines y regalos a individuos (Beattie, 1960:34).

Pese a la gran reputación de generosidad del Mukama, está

claro que no distribuía tanto como recibía. Ciertamente, no seguía el ejemplo de los *mumis* de las islas Salomón, que se quedaban con los pasteles rancios y los huesos. Además, gran parte de lo que distribuía no revertía a los productores campesinos. En vez de ello, permanecía en manos de sus parientes genealógicamente próximos, quienes constituían una clase aristocrática claramente demarcada. Parte de lo que el Mukama detraía de los campesinos se otorgaba a no parientes que realizaban servicios extraordinarios en favor del Estado, especialmente en relación con empresas militares. Otra parte se empleaba para mantener la guardia palaciega y el personal residente permanentes, que atendían las necesidades personales del Mukama y realizaban los ritos religiosos considerados esenciales tanto para su bienestar como para el de la nación, como el guardián de las lanzas, el guardián de las tumbas reales, el guardián de los tambores reales, el guardián de las coronas reales, los portadores de las coronas reales, los guardianes de los tronos (escabeles) reales y otros dignatarios, así como cocineros, encargados del baño, pastores, alfareros, fabricantes de telas de corteza, músicos y otros. Muchos de estos funcionarios tenían varios asistentes.

Por añadidura, había una categoría vagamente definida de consejeros, adivinos y otros servidores, integrados como dependientes en el grupo doméstico del Mukama, que deambulaban por el palacio con la esperanza de ser nombrados para alguna jefatura. A esto hay que sumar el extenso harén del Mukama, sus numerosos hijos y las unidades domésticas polígínas de sus hermanos y de otros personajes reales. Para mantener intacto su poder, el Mukama, acompañado de parte de su corte, realizaba frecuentes viajes por todo el Bunyoro, alojándose en palacios

locales mantenidos a costa de sus jefes y plebeyos.

El feudalismo

Como señala Beattie, hay muchas analogías entre el Estado de Bunyoro y el sistema «feudal» existente en Inglaterra en tiempos de la invasión normanda (1066 d. C.). La estratificación en Bunyoro, al igual que en la Inglaterra de principios del Medievo, implicaba un voto de fidelidad por parte de los jefes de distrito («señores») a cambio de concesiones de tierra y de los servicios laborales de los campesinos («siervos») que vivían en estas tierras. El rey inglés, al igual que el Mukama, podía recurrir a estos jefes para que le proporcionaran armas, víveres y guerreros siempre que surgía una amenaza interna o externa a su soberanía. La capacidad del rey para reunir coaliciones de señores y de sus fuerzas militares mayores que las que podía conseguir otra asociación de señores desleales hacía posible la supervivencia del linaje real feudal inglés, al igual que en Bunyoro. Pero hay que señalar importantes diferencias en la escala demográfica y en el papel del dirigente como redistribuidor. Aunque la redistribución se mantenía mediante un sistema de impuestos y tributos reales, la función policial-militar del rey inglés era más conspicua que entre los bunyoro. El soberano inglés no era el «gran proveedor». En cambio, era el «gran protector». Con una población que ascendía a más de un millón de personas, y con una producción agrícola y artesanal organizada sobre la base de haciendas locales independientes y autosuficientes, la

función redistributiva de los reyes feudales de Europa era totalmente asimétrica. Guillermo el Conquistador no necesitaba cultivar una imagen de generosidad entre la masa de siervos de su reinado. Aunque se preocupaba de ser generoso con los señores que le apoyaban, la exhibición de generosidad hacia los productores primarios ya no era una preocupación importante. Un enorme abismo se había abierto entre los estilos de vida de los productores primarios y sus señores feudales. Y el mantenimiento de estas diferencias ya no se fundaba principalmente en la aportación especial que los señores feudales hacían a la producción, sino, en gran parte, en su capacidad de privar a los siervos de los medios de subsistencia y de la misma vida. Por supuesto, en los señoríos de la Europa medieval, los señores feudales se guardaban bien de no llevar la explotación (véase Cap. 11. *La explotación económica*) de sus siervos más allá de ciertos límites, para no minar la base de su propia existencia.

Cuando se compara el desarrollo político africano con el europeo, hay que recordar que hubo dos periodos de feudalismo en la Europa occidental y septentrional. El primero, sobre el que se sabe poco, precedió al desarrollo del Imperio romano y fue interrumpido por la conquista romana. El segundo siguió al derrumbamiento del Imperio romano. Aunque el último periodo proporciona el modelo estandarizado de feudalismo, el tipo de comunidad política existente en Bunyoro es en realidad una forma mucho más extendida y, probablemente, se parece más a los sistemas políticos que los romanos encontraron e invadieron en su conquista de la Europa occidental (cf. Bloch, 1964; Renfrew, 1973; Piggott, 1966).

Gracias al Imperio romano, el feudalismo de la Europa

medieval se fundó en una tecnología mucho más avanzada que la hallada incluso en los reinos subsaharianos más populosos. El producto recaudado en forma de impuestos por la clase dirigente de Bunyoro era muy pequeño comparado con el expropiado por la aristocracia feudal inglesa. La arquitectura, la metalurgia, los tejidos, las armas y otras industrias estaban mucho más avanzados en la Europa medieval.

Un imperio americano autóctono: los incas

Vías evolutivas alternativas condujeron a sistemas estatales más grandes y centralizados que los de Europa medieval. En diversas regiones surgieron sistemas estatales que incorporaban en su seno a centenares de antiguos estados más pequeños, formando superestados o imperios altamente centralizados. En el Nuevo Mundo, el mayor y más poderoso de estos sistemas fue el imperio inca.

En su momento culminante, el imperio inca se extendía a lo largo de 2200 Km, desde el norte de Chile hasta el sur de Colombia, contando con una población de unos seis millones de habitantes. Debido a la intervención del gobierno en el modo básico de producción, la agricultura no se encontraba organizada en función de haciendas feudales, sino en función de aldeas, distritos y provincias. Cada una de estas unidades estaba bajo la supervisión no de un señor feudal que había jurado fidelidad a otro superior a él y que era libre para usar sus tierras y mano de obra como juzgara conveniente, sino de funcionarios del gobierno nombrados por el Inca, responsables de la planificación de obras públicas y la entrega de los contingentes de mano de obra, alimentos y otros materiales establecidos por el gobierno (Morris, 1976). Las tierras de la aldea estaban divididas en tres partes, la mayor de las cuales constituía, probablemente, la fuente de subsistencia

de los propios trabajadores; las cosechas de las partes segunda y tercera se entregaban a los agentes eclesiásticos y gubernamentales, quienes las almacenaban en graneros (D'Altroy y Earle, 1985). La distribución de estas provisiones estaba totalmente bajo el control de la administración central. Asimismo, cuando se necesitaba mano de obra para construir carreteras, puentes, canales, fortalezas u otras obras públicas, los reclutadores del gobierno llegaban directamente a las aldeas. Debido a la dimensión de la red administrativa y a la densidad demográfica, enormes masas de trabajadores se podían poner a disposición de los ingenieros incas. En la construcción de la fortaleza de Sacsahuamán, en Cuzco, probablemente la mayor construcción de mampostería del Nuevo Mundo, se emplearon 30.000 personas en cortar, extraer, transportar y levantar enormes monolitos, algunos de los cuales pesaban hasta 200 toneladas. Contingentes de trabajo de esta magnitud eran raros en la Europa medieval, pero no así en Egipto, el Oriente Medio y la China antiguos.

El control de todo el imperio se concentraba en manos del Inca, primogénito del primogénito, descendiente del dios del Sol y ser celestial de santidad sin igual. Este «dios sobre la Tierra» gozaba de un poder y lujo nunca soñados por el pobre «jefe» mehinacu en su quejumbrosa búsqueda diaria de respeto y obediencia. La gente ordinaria no podía acercarse cara a cara al Inca. Sus audiencias privadas se realizaban detrás de un biombo y todos los que se acercaban llevaban una carga sobre sus espaldas. Cuando viajaba, era transportado, sobre un palanquín adornado, por equipos especiales de porteadores (Masón, 1957:184). Un pequeño ejército de barrenderos, aguadores, leñadores, cocineros, guardarropas, tesoreros, jardineros y cazadores atendía las

necesidades domésticas del Inca en su palacio del Cuzco, la capital del imperio. Si alguno de ellos ofendía al Inca, su aldea de origen era destruida por completo.

El Inca comía en platos de oro y plata y en habitaciones cuyas paredes estaban recubiertas de metales preciosos. Sus vestidos estaban hechos de la lana más suave de vicuña y regalaba cada prenda usada a los miembros de la familia real, sin llevar jamás dos veces la misma ropa. El Inca gozaba de los servicios de un gran número de concubinas que eran elegidas metódicamente entre las muchachas más hermosas del imperio. Sin embargo, su esposa, para conservar la línea sagrada de filiación desde el dios del Sol, tenía que ser su propia hermana. Cuando moría el Inca, su esposa, concubinas y muchos otros servidores eran estrangulados durante una gran danza de embriaguez para que no sufriera ninguna pérdida de bienestar en la otra vida. Al cuerpo del Inca se le extraían las visceras, se le envolvía en telas y se le momificaba. Mujeres con abanicos acompañaban constantemente a estas momias para espantar las moscas y ocuparse de las demás cosas que las momias necesitan para ser felices.

El Estado y el control del pensamiento

Las grandes poblaciones, el anonimato, el empleo de dinero y las vastas diferencias en riqueza hacen que el mantenimiento de la ley y el orden sea más difícil en las sociedades estatales que en las bandas, aldeas y jefaturas.

Esto explica la gran complejidad tanto de las fuerzas policiales y paramilitares como de las demás instituciones y especialistas estatales que se ocupan del crimen y del castigo. Aunque, en última instancia, todo Estado se halla preparado para aplastar a los criminales y subversivos políticos encarcelándolos, mutilándolos o ejecutándolos, el peso de la labor cotidiana de mantener la ley y el orden frente a individuos o grupos descontentos lo soportan, en su mayor parte, instituciones que tratan de confundir, distraer o desmoralizar a los alborotadores en potencia antes de que sea necesario someterlos por la fuerza. Por tanto, todo Estado, antiguo o moderno, dispone de especialistas que realizan servicios ideológicos en apoyo del *statu quo*. A menudo, estos servicios se prestan de formas y en contextos que no parecen tener relación con los problemas económicos y políticos.

El principal aparato de control del pensamiento de los sistemas estatales preindustriales consiste en instituciones mágico-religiosas. Las complejas religiones de los incas, aztecas, antiguos egipcios y otras civilizaciones preindustriales santificaban los privilegios y poderes de la

élite dirigente. Defendían la doctrina de la filiación divina del Inca y del faraón y enseñaban que el equilibrio y continuidad del universo exigían la subordinación de los plebeyos a personas de nacimiento noble y divino. Entre los aztecas, los sacerdotes estaban convencidos de que los dioses debían ser alimentados con sangre humana; y arrancaban personalmente los corazones palpitantes de los prisioneros de guerra en lo alto de las pirámides de Tenochtitlán (véase Cap. 12. *La religión de los aztecas*). En muchos estados, la religión ha sido utilizada para condicionar a grandes masas a aceptar la depauperación relativa como una necesidad, a esperar recompensas materiales en la otra vida en vez de en la presente y a mostrarse agradecidos por los pequeños favores recibidos de los superiores (pues la ingratitud acarrea una retribución llameante en esta vida o en un Infierno futuro).

Para transmitir mensajes de este tipo y demostrar las verdades en las que están basados, las sociedades estatales invierten una gran parte de la riqueza nacional en arquitectura monumental. Desde las pirámides de Egipto o Teotihuacán hasta las catedrales góticas de la Europa medieval, el monumentalismo de los edificios religiosos subvencionados por el Estado hace que el individuo se sienta impotente e insignificante. Los grandes edificios públicos, ya parezcan flotar como en el caso de la catedral de Amiens o aplastar el suelo con su peso infinito como en el caso de las pirámides de Khufu, enseñan la inutilidad del descontento, la invencibilidad de los que gobiernan y la gloria del cielo y los dioses. (Esto no quiere decir que no enseñen nada más).

El control del pensamiento en contextos modernos

Una manera importante de lograr el control del pensamiento consiste no en asustar o amenazar a las masas, sino en invitarlas a identificarse con la élite gobernante y gozar indirectamente de la pompa de los acontecimientos estatales. Espectáculos públicos como procesiones religiosas, coronaciones y desfiles de victoria operan en contra de los efectos alienantes de la pobreza y la explotación. Durante la época romana, las masas eran sometidas a control permitiéndoles contemplar combates de gladiadores y otros espectáculos circenses. Los sistemas estatales modernos tienen en las películas, la televisión, la radio, los deportes organizados, la puesta en órbita de satélites y los aterrizajes lunares técnicas infinitamente más poderosas para distraer y entretener a sus ciudadanos. A través de los modernos medios de comunicación la conciencia de millones de oyentes, lectores y espectadores es a menudo manipulada según vías determinadas con precisión por especialistas a sueldo del gobierno (Ellul, 1965; Efron, 1972; Key, 1976). Pero tal vez la forma más efectiva de «circo romano» hasta ahora ideada sean los «entretenimientos» transmitidos por el aire directamente hasta la chabola o el apartamento. La televisión y la radio no sólo reducen el descontento al divertir al espectador, sino que también mantienen a la gente fuera de las calles.

Sin embargo, los medios modernos más poderosos de control del pensamiento puede que no estén en los narcóticos electrónicos de la industria de entretenimiento, sino en el aparato de educación obligatoria apoyado por el Estado. Maestros y escuelas satisfacen evidentemente las necesidades instrumentales de las complejas civilizaciones industriales adiestrando a cada generación en los servicios técnicos y de organización necesarios para la supervivencia y el bienestar. Pero maestros y escuelas también dedican mucho tiempo a una educación no instrumental: formación cívica, historia, educación política y estudios sociales. Estas materias están llenas de supuestos implícitos y explícitos sobre la cultura, el ser humano y la naturaleza que indican la superioridad del sistema político-económico en el que son enseñadas. En la Unión Soviética y otros países comunistas muy centralizados no se hace ningún intento para enmascarar el hecho de que una de las principales funciones de la educación obligatoria es el adoctrinamiento político. Las democracias capitalistas occidentales son, en general, menos propensas a reconocer que sus sistemas educativos son también instrumentos de control político. Muchos maestros y alumnos, al carecer de una perspectiva comparativa, no son conscientes del grado en que sus libros, planes de estudios y exposiciones en clase apoyan al *statu quo*. Sin embargo, en otras partes, consejos locales de educación, juntas de regentes y comités legislativos exigen abiertamente la conformidad con el *statu quo* (Wax y otros, 1971; Ianni y Story, 1973; Gearing y Tindale, 1973; Friere, 1973; D. Smith, 1974; Kozol, 1967).

Los modernos sistemas de educación obligatoria, desde los jardines de infancia hasta las universidades, operan con un doble modelo políticamente útil. En la esfera de las

matemáticas y de las ciencias biofísicas, se estimula a los estudiantes a que sean creativos, perseverantes, metódicos, lógicos e inquisitivos. Por otra parte, los cursos que tratan de los fenómenos culturales evitan sistemáticamente los «temas controvertidos» (por ejemplo, la concentración de riqueza, la propiedad de las multinacionales, la nacionalización de las compañías petrolíferas, la involucración de bancos e inmobiliarias en la especulación del suelo urbano, los puntos de vista de las minorías étnicas y raciales, el control de los medios de comunicación de masas, el presupuesto de defensa militar, los puntos de vista de las naciones subdesarrolladas, las alternativas al capitalismo y al nacionalismo, el ateísmo, etc.). Pero las escuelas van más allá de la mera evitación de temas controvertidos. Algunos puntos de vista políticos son tan esenciales para el mantenimiento de la ley y el orden que no se pueden confiar a métodos objetivos de educación; en vez de ello, se implantan en la mente de los jóvenes apelando al miedo y al odio. La reacción de los norteamericanos ante el socialismo y el comunismo no es menos resultado del adoctrinamiento que la reacción de los rusos ante el capitalismo. Los saludos a la bandera, juramentos de fidelidad, canciones y ritos patrióticos (asambleas, juegos y desfiles) son algunos de los aspectos políticos ritualizados más familiares en los planes de estudios en las escuelas primarias (Bowles y Gintis, 1976; Ramírez y Meyer, 1980).

Jules Henry, quien pasó del estudio de los indios en Brasil al estudio de los institutos de enseñanza media en St. Louis, ha contribuido a la comprensión de algunas de las maneras en que la educación universal moldea la pauta de conformidad nacional. Henry muestra en su libro *Culture against Man* cómo incluso en las lecciones de ortografía y canto puede

haber un adiestramiento básico en apoyo del «sistema competitivo de libre empresa». A los niños se les enseña a tener miedo al fracaso; también se les enseña a ser competitivos. De ahí que pronto empiecen a ver en los demás la principal causa de fracaso y tengan miedo unos de otros. Como observa Henry (1963:305): «La escuela es, en efecto, un adiestramiento para la vida posterior no porque enseñe (mejor o peor) la lectura, escritura y aritmética, sino porque inculca la pesadilla cultural esencial: miedo al fracaso, envidia del éxito…».

En los Estados Unidos, actualmente, la aceptación de la desigualdad económica depende mucho más del control del pensamiento que del ejercicio de la pura fuerza represiva. A los hijos de familias económicamente débiles se les enseña a creer que el principal obstáculo que les impide alcanzar riqueza y poder son sus propios méritos intelectuales, resistencia física y voluntad de competir. A los pobres se les enseña a cargar con la culpa de su pobreza y así dirigen su resentimiento, primordialmente, contra sí mismos o contra aquellos con quienes deben competir y que se encuentran en el mismo peldaño de la escala de movilidad ascendente. Por añadidura, a la porción económicamente débil de la población se le enseña a creer que el proceso electoral garantiza la eliminación de los abusos de ricos y poderosos mediante la legislación, que tiene como objetivo la redistribución de la riqueza. Por último, a la mayor parte de la población se la mantiene en la ignorancia del funcionamiento real del sistema político-económico y del poder desproporcionado que ejercen *lobbies* representativos de corporaciones y otros grupos de interés. Henry concluye que las escuelas de Estados Unidos, pese a su ostensible

dedicación a la investigación creadora, castigan al niño que manifiesta ideas intelectualmente creativas con respecto a la vida social y cultural:

> Aprender estudios sociales es, en gran medida, en la escuela primaria o en la universidad, aprender a ser estúpido. La mayoría de nosotros realizamos esta tarea antes de entrar en el instituto de enseñanza media. Pero al niño con imaginación socialmente creadora no se le alentará a jugar con sistemas sociales, valores y relaciones nuevos; no hay mucha probabilidad de que esto suceda por la sencilla razón de que los profesores de estudios sociales catalogarán a tal niño como un estudiante mediocre. Además, este niño sencillamente no podrá comprender los absurdos que al maestro le parecen verdades transparentes… Aprender a ser un idiota o, como dice Camas, aprender a ser absurdo, forma parte del desarrollo. Así, el niño a quien le resulta imposible aprender a pensar que lo absurdo es la verdad… normalmente llega a considerarse un estúpido (1963: 287-288).

El Estado y la coacción física

La ley y el orden en las sociedades estratificadas dependen de una mezcla infinitamente variable de coacción física mediante la fuerza policial-militar y control del pensamiento basado en las técnicas discutidas en el apartado anterior. En general, cuanto más acusadas son las desigualdades sociales y más intensa la explotación en el trabajo, mayor debe ser la contribución de ambas formas de control. Los regímenes que recurren más intensamente a dosis brutales de intervención policial-militar no son necesariamente los que muestran el mayor número de desigualdades sociales visibles. Más bien los sistemas más brutales de control policial y militar parecen estar asociados a periodos de importantes transformaciones culturales, durante los cuales las clases gobernantes están inseguras y son propensas a una reacción excesiva. Periodos de convulsión dinástica y de agitación pre y postrevolucionaria son especialmente propicios para la brutalidad.

Los más duraderos de los despotismos del mundo mantienen sus poderes de coacción en estado de alerta. Por ejemplo, en la medida en que los emperadores chinos se sentían políticamente seguros, sólo necesitaban dar alguna que otra demostración de destrucción física para eliminar las facciones desleales. Karl Wittfogel (1957) ha proporcionado una viva exposición de los terrores a disposición de los

antiguos despotismos. Habla de la «total soledad en la hora del destino fatídico» que aguarda a aquellos que dan el más mínimo motivo para ser prendidos por el soberano. En las cámaras de tortura y en los tajos de ejecución, el enorme poder del Estado, simbolizado tan perfectamente en colosales monumentos y edificios públicos, eliminaba de forma rutinaria a los potenciales agitadores.

Algunos de los episodios más brutales en la carrera del Estado se produjeron como secuelas de la revolución rusa, cuando millones de personas sospechosas de pensamientos y actitudes «contrarrevolucionarias» fueron ejecutadas o condenadas a muerte lenta en un vasto sistema de campos de concentración (Solzhenitsyn, 1974). A la revolución china también siguieron oleadas de ataques sin restricción alguna contra millones de personas sospechosas de simpatías burguesas (Bao y Chelminski, 1973; Bettelheim, 1978, London y London, 1979).

Sin embargo, según Karl Marx, el comunismo no sólo es la antítesis del despotismo, sino de cualquier forma de Estado. Marx estaba convencido de que el Estado había nacido con el único fin de proteger los intereses económicos de la clase dirigente. Pensaba que si se podía restablecer la igualdad económica, el Estado «se desvanecería». La misma noción de «Estado comunista» es una contradicción en términos, desde el punto de vista de la teoría marxista (Marx y Engels, 1948 [1848]; Lichtheim, 1961).

La existencia del Estado comunista se atribuye oficialmente a la necesidad de proteger al pueblo que está construyendo un orden comunista de la agresión de los estados capitalistas o de la persistente amenaza de los ciudadanos procapitalistas (Lenin, 1965 [1917]). No obstante, una interpretación

igualmente plausible es que las clases dirigentes de la Unión Soviética y China no disolverán voluntariamente el todavía creciente aparato de coacción física y de control del pensamiento.

Aunque las clases dominantes de las democracias parlamentarias occidentales recurren más al control del pensamiento que a la coacción física para mantener la ley y el orden, en último análisis también dependen de armas y cárceles para proteger sus privilegios. Huelgas de policías en ciudades como Montreal y apagones como el que ocurrió en Nueva York en 1977 dieron lugar a pillajes y desórdenes generalizados, demostrando que el control del pensamiento no es suficiente y que gran número de ciudadanos ordinarios no creen en el sistema y se los mantiene a raya sólo con la amenaza del castigo físico (Curvin y Porter, 1978; Weisman, 1978).

El destino de las bandas y aldeas preestatales

La trayectoria de las sociedades de nivel estatal se ha caracterizado por una continua expansión a costa de las tierras y libertades de los pueblos preestatales. En el caso de las jefaturas avanzadas, la aparición de soldados, comerciantes, misioneros y colonos de nivel estatal a menudo provocó una transición afortunada a una organización de nivel estatal. Pero en vastas regiones del mundo habitadas por bandas y aldeas dispersas, la difusión del Estado ha dado por resultado ya la aniquilación, ya la distorsión total del estilo de vida de miles de pueblos antaño libres y orgullosos. Estos cambios devastadores se describen acertadamente como genocidios, exterminio de poblaciones enteras, o como etnocidios, exterminio sistemático de culturas.

La difusión de la «civilización» europea hacia América tuvo un efecto devastador en los habitantes preestatales del Nuevo Mundo. Muchos fueron los métodos utilizados para expulsar a los pobladores autóctonos de sus tierras a fin de dejar espacio a las granjas e industrias necesarias para sostener la población rebosante de Europa. Los pueblos nativos fueron exterminados en guerras desiguales en las que se enfrentaban fusiles contra flechas; otros fueron víctimas de las enfermedades urbanas introducidas por los colonos —como la viruela, el sarampión y el resfriado común—, contra las que

los individuos que vivían en pequeños asentamientos dispersos no estaban inmunizados. A veces, los «civilizados» colonos distribuían deliberadamente ropas infectadas para acelerar la propagación de estas enfermedades, como una especie de guerra bacteriológica. Pero contra las culturas de los nativos había otras armas. Sus modos de producción eran destruidos mediante la esclavitud, el peonaje por deudas y el trabajo asalariado; su vida política anulada con la creación de jefes y consejos tribales que eran marionetas y medios adecuados de control para los administradores estatales (Fried, 1975); sus creencias y rituales religiosos menospreciados y suprimidos por misioneros que deseaban salvar sus almas, pero no sus tierras y libertades (Ribeiro, 1971; Walker, 1972).

Estos ataques genocidas y etnocidas no se limitaron a las Américas. También se llevaron a cabo en Australia, en las islas del Pacífico y en Siberia. No se trata sólo de acontecimientos que ocurrieron hace mucho tiempo y que ya no se pueden remediar. Porque todavía continúan en la remota inmensidad de la cuenca amazónica y en otras regiones de América del Sur en las que los últimos pueblos organizados en bandas y aldeas libres e independientes han sido arrinconados por la expansión despiadada de colonos, comerciantes, compañías petroleras, maestros, rancheros y misioneros (Bodley, 1975; Davis, 1977).

La trágica situación de los indios aché del Paraguay oriental es un caso pertinente (véase Cap. 4. *Teoría de la optimización del forrajeo*). Como ha documentado Mark Münzel (1973), estos grupos de nativos independientes son sistemáticamente cazados, acorralados y forzados a vivir en pequeñas reservas para dejar espacio a los rancheros y agricultores. Los niños

aché son separados de sus padres y vendidos a colonos como criados. Los cazadores de hombres disparan contra todo aquel que muestre algún signo de resistencia, violan a las mujeres y venden a los niños. En marzo y abril dé 1972, unos 171 achés «salvajes» fueron capturados y llevados a la reserva aché donde se sabía que hacía estragos una epidemia de gripe. En julio, murieron 55 achés en la reserva. Münzel concluye (1973:56): «Llevar allí, en aquel momento, un gran número de indios de la selva sin prever sus necesidades sanitarias, era un asesinato en masa indirecto».

Como señala Gerald Weiss, las últimas culturas «tribales» que quedan se localizan en regiones remotas de países en desarrollo que a menudo consideran la supervivencia de estos pueblos independientes como una amenaza a su unidad nacional.

Las últimas culturas tribales se encuentran en grave peligro. Cuando hayan desaparecido, nunca volveremos a ver otras iguales. Las culturas estatales no industrializadas han hecho frente común con los estados industrializados para eliminarlas. La razón de esto radica en la naturaleza contrapuesta de las culturas estatales y tribales: las primeras son más grandes, más poderosas y expansionistas. A las culturas tribales, que representan una forma cultural más antigua, se las califica para denigrarlas de «salvajes» y se las considera como un anacronismo en el «mundo moderno». Las culturas estatales han ejercido su poder repartiéndose toda la tierra de este planeta… Esto es verdad tanto para el Tercer Mundo, donde se realizan esfuerzos concertados para destruir los últimos vestigios del tribalismo como amenaza a la unidad nacional, como lo ha sido para el mundo occidental (1977a: 890).

Weiss arguye que es probable, pero no inevitable, que ninguna de las sociedades «tribales» sobreviva. Sin embargo, insiste en que los antropólogos no deben ser derrotistas y deben esforzarse para que esto no suceda:

Ningún biólogo afirmaría que la evolución en el reino orgánico hace necesaria o deseable la desaparición de las formas más antiguas: por tanto, ningún antropólogo debe contentarse con ser un observador pasivo ante la extinción del Mundo Tribal (*ibíd.*:89l).

Resumen

Cabecillas, jefes y reyes se encuentran en tres formas diferentes de organización política: bandas y aldeas autónomas, jefaturas y estados. El «gran hombre» es una forma de liderazgo basada en la rivalidad y caracterizada por redistribuciones competitivas que aumentan e intensifican la producción. Tal como ilustran los *mumis* de las islas Salomón, la posición de «gran hombre» es un estatus temporal que exige una constante validación mediante exhibiciones de generosidad que le dejan con pocas posesiones, pero con mucho prestigio y autoridad. Como son muy respetados, los «grandes hombres» se adaptan bien a la función de acaudillar partidas de guerra, expediciones comerciales de larga distancia y otras actividades colectivas que requieren un liderazgo entre los pueblos igualitarios.

Las jefaturas constan de varias comunidades o asentamientos aliados de forma más o menos permanente. Al igual que los «grandes hombres», también los jefes desempeñan el papel de gran proveedor, incrementan e intensifican la producción, celebran festines y organizan expediciones de guerra y comercio de larga distancia. Sin embargo, como ilustran las jefaturas trobriandesa, cherokee y tikopia, los jefes gozan de un estatus hereditario, tienden a vivir algo mejor que el plebeyo medio y sólo pueden ser depuestos por la derrota en la guerra. Sin embargo, su poder

es limitado debido a que carecen del apoyo de un grupo permanente de especialistas policiales y militares y no pueden impedir a un número importante de sus seguidores el acceso a los medios de ganarse la vida.

En las sociedades estatales estratificadas, la negativa de los campesinos a contribuir al sistema redistributivo puede acarrearles la pérdida de los medios de subsistencia. Las formas prístinas de estratificación y estatalidad probablemente estuvieron ligadas al desarrollo de densas poblaciones en habitáis circunscritos. Los campesinos surgieron cuando los plebeyos descontentos no pudieron evitar la recaudación de impuestos huyendo a otros hábitats sin cambiar su estilo de vida. Sin embargo, los estados secundarios surgieron bajo una variedad de condiciones relacionadas con la difusión de los estados prístinos.

La diferencia entre las jefaturas y los estados es ilustrada por el caso bunyoro. El Mukama era un gran proveedor para sí mismo y sus seguidores más íntimos, pero no para la mayoría de los campesinos bunyoro. A diferencia del jefe trobriandés, el Mukama mantenía una corte permanente de criados y una guardia palaciega. Hay muchas semejanzas entre Bunyoro y los reinos «feudales» de la Europa medieval. Pero el poder de los antiguos reyes ingleses era mayor y dependía menos de la imagen de gran proveedor que de la de gran protector.

La forma de Estado más desarrollada y estratificada es la del imperio. Como ilustra el caso del Inca del Perú, los líderes de los antiguos imperios poseían un enorme poder y eran inaccesibles para los ciudadanos ordinarios. La producción era supervisada por un ejército de administradores y recaudadores de impuestos. Aunque el Inca se ocupaba del

bienestar de sus subditos, estos le consideraban como un dios al que le debían todo en vez de un cabecilla o jefe que se lo debía todo a ellos.

Como todas las sociedades estatales se basan en desigualdades acusadas entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados, el mantenimiento de la ley y el orden presenta un desafío crítico. En última instancia, son la policía y los militares con su control de los medios de coacción física los que mantienen a raya a los pobres y explotados. Sin embargo, todos los estados encuentran más conveniente mantener la ley y el orden controlando el pensamiento de la gente. Esto se hace de diferentes maneras, que abarcan desde las religiones estatales hasta los ritos y espectáculos públicos y la educación obligatoria.

No debe olvidarse la trágica situación de las sociedades preestatales organizadas en bandas y aldeas que aún existen, como en el caso de los aché. La civilización y la modernización a menudo las empujan a la esclavitud, la enfermedad y la pobreza.

11. Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias

Este capítulo examina las principales variedades de grupos estratificados halladas en las sociedades de nivel estatal. Veremos que las personas que viven en sociedades de nivel estatal piensan y se comportan deformas que, en buena medida, están determinadas por su pertenencia a grupos estratificados y por su posición en una jerarquía de estratificación. Los valores y comportamiento de tales grupos están relacionados con la lucha por el acceso a las fuentes estructurales e infraestructurales de riqueza y poder.

Clase y poder

Todas las sociedades de nivel estatal están organizadas en una jerarquía de grupos llamados *clases*. Una clase es un grupo de personas que se relacionan de manera similar con el aparato de control de las sociedades estatales y que disponen de cotas de poder (o carencia de poder) similares con respecto a la distribución de la riqueza y los privilegios y al acceso a los recursos y la tecnología.

Todas las sociedades estatales poseen forzosamente dos clases, como mínimo, organizadas jerárquicamente: gobernantes y gobernados. Ahora bien, cuando existen más de dos clases, no es necesario que su relación mutua sea jerárquica. Por ejemplo, resulta útil considerar a los pescadores y a sus vecinos campesinos como dos clases distintas, porque tienen diferentes pautas de propiedad, renta y tributación, y explotan sectores del medio ambiente completamente distintos. Sin embargo, ninguno de los dos grupos posee una clara ventaja o desventaja de poder con respecto al otro. Análogamente, los antropólogos suelen hablar de la clase baja urbana como algo opuesto a la clase baja rural, aunque las diferencias cuantitativas de poder entre ambas pueden ser mínimas.

Antes de proseguir debemos explicar lo más posible la naturaleza del poder que implican las jerarquías de clases. Como en la naturaleza, el *poder* en los asuntos humanos

consiste en la capacidad de controlar la energía. El control de la energía está mediatizado por los útiles, máquinas y técnicas para aplicar esta energía a empresas individuales o colectivas. En este sentido, controlar la energía supone poseer los medios para trasladar, dar forma y destruir minerales, vegetales, animales y personas. El poder es el control sobre la gente y la naturaleza (Adams, 1970).

El poder de seres humanos concretos no se puede medir simplemente sumando la cantidad de energía que regulan o canalizan. Si este fuera el caso, la clase más poderosa del mundo serían los técnicos que manejan los interruptores de las centrales nucleares o los pilotos de los reactores comerciales que, al abrir las válvulas de admisión, ponen en funcionamiento cuatro motores de 40.000 caballos de potencia. Los jefes militares de las fuerzas armadas, con su enorme capacidad para matar y mutilar, no son necesariamente individuos poderosos. La cuestión crucial en todos estos casos es: ¿quién controla a estos técnicos, funcionarios y generales y les hace conectar o desconectar sus «interruptores»? ¿Quién les dice cuándo, dónde y cómo volar? ¿A quién y cuándo deben disparar y matar? O, lo que es igual de importante, ¿quién tiene el poder de determinar dónde y cuándo se construirá una central nuclear o un vehículo espacial o qué tamaño debe tener la fuerza policiaco-militar que se recluta y con qué equipos de destrucción se le va a dotar?

No podemos simplemente sumar toda la energía en forma de alimentos, productos químicos y fuerzas cinéticas que fluye por las masas de plebeyos incas en comparación con la nobleza inca y obtener una evaluación de sus relativas posiciones de poder. El hecho es que gran parte de la energía

consumida por las masas subordinadas en las sociedades estratificadas se gasta bajo condiciones y para tareas que el grupo dominante estipula o constriñe. En otras palabras, la propia realización de estas tareas depende de que aumenten el poder y bienestar del grupo dominante. No significa esto que las masas subordinadas no obtengan beneficio alguno, sino sencillamente que no se llevarían a efecto si al grupo dominante no le reportara también algún tipo de beneficio.

Sexo, edad y clase

Las jerarquías sexuales se distinguen convencionalmente de las jerarquías de clases. Aquí seguiremos esta convención, posponiendo el análisis de las mismas hasta el Capítulo 14. La distinción se basa en el hecho de que las jerarquías de clases incluyen a ambos sexos, en tanto que las sexuales hacen referencia a la dominación de un sexo por parte de otro dentro y a través de las clases. Además, a diferencia de las jerarquías clasistas, las sexuales se dan tanto en los estados como en bandas, aldeas y jefaturas. No quiere esto decir que las segundas revistan menos importancia o sean menos severas, sino pura y simplemente que es mejor analizarlas en el contexto de un examen de los roles sexuales generales en vez de en el de las formas estatales de estratificación.

Hay que subrayar que los grupos de edad, tanto en las sociedades estatales como en las preestatales, están a menudo asociados a distribuciones de poder desiguales. De hecho, las diferencias jerárquicas entre adultos maduros y jóvenes y niños son universales. Por añadidura, el trato que los niños reciben de los adultos implica a veces prácticas sumamente explotadoras, física y mentalmente punitivas. Se podría argüir que la diferencia fundamental entre las jerarquías de edad y las clasistas y sexuales consiste en que los niños son objeto de malos tratos y explotación «por su propio bien». Ahora bien, esto es lo que cualquier tipo de grupo dominante dice siempre

a los grupos subordinados bajo su control. El hecho de que algún grado de subordinación de los jóvenes y niños resulte necesario para la endoculturación y la supervivencia de la población no significa que estas jerarquías difieran fundamentalmente de las basadas en la clase y el sexo. El trato brutal a los niños puede infligir daños permanentes a su salud y bienestar. La semejanza entre las jerarquías de edad y las clasistas es también palpable en los casos en que los ancianos constituyen un grupo menospreciado y carente de poder. En muchas sociedades, los ancianos son víctimas de un trato físico y psicológico de carácter punitivo comparable al que se da a los criminales y enemigos del Estado. Las descripciones de la estructura de clases nunca deben, pues, perder de vista las diferencias en el poder y en el estilo de vida asociadas a los grupos de sexo y edad dentro de cada clase.

Las dimensiones *emic* y *etic* y la conciencia de clase

La clase es un aspecto de la cultura en el que se dan acusados contrastes entre los puntos de vista *emic* y *etic* (Berreman, 1981:18). Muchos científicos sociales aceptan las distinciones de clase como algo real o importante sólo cuando las gentes de que se trate las perciben y ponen en práctica conscientemente. Desde este punto de vista, para que un grupo sea considerado como una clase, sus miembros deben tener conciencia de su propia identidad, mostrar un sentido común de solidaridad y realizar intentos organizados para promover y proteger sus intereses colectivos (T. Parsons, 1970; Fallers, 1977). Es más, para muchos científicos sociales (cf. Bendix y Lipset, 1966) las clases sólo existen cuando personas con formas y cantidades similares de poder social se organizan en asociaciones colectivas, como partidos políticos y sindicatos. Otros científicos sociales piensan que los rasgos más importantes de las jerarquías de clases son las concentraciones efectivas de poder en manos de ciertos grupos y la carencia de poder de otros, independientemente de que las gentes afectadas sean o no conscientes de estas diferencias y de que existan organizaciones colectivas (Roberts y Brintnall, 1982:195-217).

Desde un punto de vista *etic* y conductual, una clase puede existir aun cuando sus miembros nieguen que constituyen

una clase e incluso cuando, en vez de organizaciones colectivas, poseen organizaciones que compiten entre sí (como corporaciones mercantiles rivales o sindicatos rivales). La razón de esto consiste en que las clases subordinadas sin conciencia de clase no están, obviamente, exentas del dominio de las clases dirigentes. Análogamente, las clases dirigentes que contienen elementos antagónicos y competidores dominan, sin embargo, a los que carecen de poder social. Miembros de las clases dirigentes no necesitan formar organizaciones permanentes, hereditarias, monolíticas, conspiradoras para proteger y acrecentar sus propios intereses. La lucha por el poder en el seno de la clase dirigente no tiene por qué producir una alteración fundamental en la balanza de poder entre las clases. La lucha por el control de la corona inglesa, las dinastías chinas, el aparato del partido soviético y las modernas multinacionales atestigua el hecho de que los miembros de las clases dirigentes pueden compaginar las luchas internas con el dominio o explotación de sus subordinados.

Por supuesto, nadie pone en duda la importancia de las creencias de un pueblo sobre la forma y origen de su sistema de estratificación. La conciencia de un destino común entre los miembros de una clase oprimida y explotada puede muy bien llevar al estallido de una guerra entre clases. La conciencia es, pues, un elemento en la lucha de clases, pero no la causa de las diferencias de clase.

La explotación económica

El control de grandes cantidades de poder por parte de una clase en su relación con otra permite a los miembros de la clase más poderosa explotar a los de la más débil. No hay ningún significado generalmente aceptado del término *explotación*, pero podemos identificar las condiciones básicas responsables de la explotación económica por referencia a la discusión anterior de la reciprocidad y la redistribución (Cap. 6. *Organización económica*). Cuando prevalece la reciprocidad equilibrada o cuando los redistribuidores se quedan con los «pasteles rancios y los huesos», no existe explotación económica (Cap. 10. *La economía política del Estado*). En cambio, cuando los redistribuidores empiezan a quedarse con la «carne y la manteca», esta puede estar a punto de desarrollarse.

Según las teorías de Karl Marx, todos los trabajadores asalariados son explotados porque el valor de lo que producen es siempre mayor que el de su paga. Análogamente, algunos antropólogos adoptan el punto de vista de que la explotación comienza en el momento en que existe un permanente desequilibrio estructural en el flujo de bienes y servicios entre dos grupos (Newcomer, 1977; Ruyle, 1973,1975). Frente a esta visión cabe aducir que las actividades de patronos y redistribuidores estratificados pueden producir una mejora en el bienestar de la clase subordinada y que, sin el liderazgo

de los empresarios o la clase dirigente, todos saldrían peor parados (Dalton, 1972, 1974). Por tanto, no puede afirmarse que toda desigualdad en el poder y en el nivel de consumo implique, necesariamente, una situación de explotación. Si gracias a las recompensas que se otorgan a la clase dirigente o que esta se apropia, el bienestar económico de todas las clases mejora constantemente, no parece muy adecuado referirse a las personas responsables de esta mejora como explotadores.

Sugiero que existe explotación cuando se dan estas cuatro condiciones: 1) la clase subordinada experimenta privaciones respecto a necesidades básicas tales como comida, agua, aire, luz, ocio, asistencia médica, alojamiento y transporte; 2) la clase dirigente goza de una abundancia de lujos; 3) los lujos de que disfruta la clase dirigente dependen del trabajo de la clase subordinada; y 4) las privaciones que experimenta la clase subordinada se deben a la negativa de la clase dirigente a aplicar su poder a la producción de artículos de primera necesidad, en vez de artículos de lujo, y a redistribuirlos entre la clase subordinada (Boulding, 1973). Estas condiciones representan una definición *etic* y conductual de la explotación.

Debido a su relación con el sufrimiento humano, el estudio de la explotación constituye una importante responsabilidad para los científicos sociales interesados en la supervivencia y bienestar de nuestra especie. Debemos procurar que el estudio de la explotación se lleve a cabo en el terreno empírico y con la debida consideración hacia sus aspectos mentales y *emic*, además de los de tipo *etic* y conductual (Brown, 1985).

Las clases campesinas

La mayor parte de los seres humanos que viven en la actualidad pertenecen a un tipo u otro de clase campesina. Campesinos son las clases subordinadas productoras de alimentos de las sociedades estatales que utilizan tecnologías preindustriales de producción de alimentos. El tipo de rentas o impuestos que se obtienen de los campesinos define los rasgos esenciales de su inferioridad estructural. De los campesinos se extraen muchas clases diferentes de rentas o impuestos. Pero «los campesinos de todos los tiempos y lugares son inferiores estructurales». (Dalton, 1972:406).

Cada uno de los principales tipos de economía política campesina es tema de una extensa bibliografía. Los antropólogos han estudiado las comunidades campesinas más a fondo aún que las sociedades tribales o las cazadoras y recolectaras (Pello y Pelto, 1973). Pueden distinguirse tres tipos fundamentales de clases campesinas.

1. Campesinos feudales.— Están sujetos al control de una clase dirigente hereditaria de carácter descentralizado cuyos miembros se prestan mutuamente ayuda militar, pero no interfieren en los dominios territoriales de los demás. Los campesinos feudales, o «siervos», heredan la oportunidad de explotar una parcela concreta de tierra; de ahí que se diga que están «ligados a la tierra». Por el privilegio de cultivar sus propios alimentos, los

campesinos entregan al señor una renta en especie o en dinero. La renta puede adoptar también la forma de servicio laboral en las cocinas, establos o campos del señor.

Algunos antropólogos, siguiendo las directrices de los historiadores del feudalismo europeo, describen las relaciones feudales como un intercambio más o menos equitativo de obligaciones, deberes, privilegios y derechos mutuos entre señor y siervo. Por ejemplo, George Dalton (1969:390-391) enumera los siguientes servicios y pagos de los señores feudales europeos a los campesinos:

1. Concesión a los campesinos del derecho a usar la tierra para su subsistencia y para la explotación de cultivos comercializables.
2. Protección militar (por ejemplo, contra invasores).
3. Protección policial (por ejemplo, contra robos).
4. Servicios jurídicos para dirimir las disputas.
5. Donación de festines en Navidad y Pascua, así como regalos de cosechas.
6. Alimento en los días que trabajan las tierras del señor.
7. Provisión de alimentos de emergencia en tiempos de desastres.

Dalton niega que los campesinos feudales fuesen explotados, puesto que no se puede dar por supuesto que «el campesino pagara al señor mucho más de lo que recibía». Otros antropólogos señalan que la razón por la que los campesinos feudales son «inferiores estructurales» es que la clase dirigente feudal les priva

del libre acceso a la tierra y a los recursos que sostienen la vida. Esta forma de privación es la antítesis del principio de reciprocidad y de la redistribución igualitaria. El contraflujo de bienes y servicios enumerados por Dalton simplemente perpetúa la inferioridad estructural de los campesinos. El único regalo que alteraría esta relación, el regalo de la tierra (exenta de rentas o impuestos), nunca se da.

La historia nos enseña que la inferioridad estructural de los campesinos no es algo que les resulte aceptable. Una y otra vez, el mundo se ha visto convulsionado por revoluciones en las que los campesinos luchaban con la esperanza de restablecer el libre acceso a la tierra (E. Wolf, 1969).

Muchos campesinados feudales deben su existencia a la conquista militar, lo que subraya la naturaleza explotadora de la relación entre terrateniente y siervo. Por ejemplo, la corona española recompensó a Cortés, a Pizarro y a los demás conquistadores con señoríos sobre grandes zonas de los territorios conquistados en México y Perú. Las fuertes exigencias de trabajo y tributos sobre los nativos conquistados contribuyeron a un drástico descenso de sus efectivos demográficos (Dobyns, 1966; Smith, 1970).

2. *Campesinados de estados agrogerenciales.*— Donde el Estado está fuertemente centralizado, como en los casos del antiguo Perú, Egipto, Mesopotamia y China, los campesinos pueden estar directamente sometidos al control estatal además de a, o en ausencia de, una clase terrateniente local. A diferencia de los campesinos feudales, los campesinos de este tipo de estados están

sujetos a un reclutamiento frecuente para brigadas de trabajo, que se efectúa en aldeas de todo el reino con objeto de construir carreteras, presas, canales de regadío, palacios y monumentos. Como compensación, el Estado hace un esfuerzo para alimentar a sus campesinos en caso de escasez de alimentos causada por sequías y otras calamidades. Se ha comparado a menudo el fuerte control burocrático sobre los contingentes de producción y los estilos de vida en los antiguos estados agrogerenciales con el trato recibido por los campesinos en modernas sociedades socialistas y comunistas como China, Albania, Vietnam y Camboya. El Estado en estos países es omnipotente: fija los contingentes de producción, controla los precios y recauda impuestos en especie y en trabajo. Por supuesto, reviste importancia el grado en que los campesinos pueden acceder a puestos de dirigentes del partido y burócratas (y viceversa). En China, bajo Mao Tse-tung se hizo un considerable esfuerzo por destruir la naturaleza clasista de la identidad campesina y fundir toda la fuerza de trabajo —intelectual, industrial y agrícola— en una única clase obrera. Pero algunos analistas insisten en que la economía política china no equivale ni más ni menos que a la restauración del socialismo estatal de carácter despótico y agrogerencial que existió durante miles de años bajo las dinastías Ming, Han y Chou (Wittfogel, 1960; 1979).

3. *Campesinos capitalistas.*— En África, Latinoamérica, India y Sudeste asiático, los tipos de campesinos feudal y agrogerencial han sido sustituidos por campesinos que gozan de mayores oportunidades para comprar y vender

tierra, trabajo y alimentos en mercados competitivos. La mayor parte de los campesinados existentes en el mundo fuera del bloque comunista pertenecen a esta categoría. Las variedades de inferioridad estructural dentro de este grupo desafían cualquier taxonomía simplista. Algunos campesinos capitalistas están subordinados a grandes terratenientes; otros a bancos por hipotecas y pagarés.

Cuando los cultivos en explotación se envían al mercado internacional, las haciendas son de tipo grande (*latifundios*) y los propietarios reales de las tierras tienden a ser los bancos comerciales. En otras partes, en regiones más aisladas o improductivas, las haciendas pueden ser muy pequeñas, dando lugar a granjas diminutas llamadas *minifundios* y al fenómeno que Sol Tax (1953) ha llamado acertadamente «capitalismo del céntimo».

Los campesinos capitalistas corresponden a lo que Dalton llama «primeros campesinos modernizados». Muestran los siguientes rasgos:

1. Tenencia de tierras negociable.
2. Predominio de la producción para el mercado.
3. Sensibilidad creciente a los mercados de bienes y trabajo nacionales.
4. Inicios de modernización tecnológica.

Aunque muchos campesinos capitalistas poseen su propia tierra, no se libran del pago de rentas o su equivalente. Muchas comunidades de campesinos propietarios de tierras constituyen reservas de mano de obra para plantaciones y agricultores mayores y más fuertemente capitalizados. Los campesinos del

«capitalismo del céntimo» están obligados a menudo a trabajar como asalariados en estas empresas de cultivos comercializados y no pueden obtener los ingresos suficientes para satisfacer las necesidades de subsistencia con la venta de sus productos en el mercado local.

La imagen de la limitación de lo bueno

Una pregunta recurrente en lo que atañe a las dificultades de las modernas comunidades campesinas es hasta qué punto son víctimas de sus propios valores. Por ejemplo, se ha observado a menudo que los campesinos son muy desconfiados de las innovaciones y se aferran a sus viejos estilos de hacer las cosas. Partiendo de su estudio del municipio de Tzintzuntzan en el estado de Michoacán, México, George Foster (1967) ha desarrollado una teoría general de la vida campesina basada en el concepto de la «imagen de la limitación de lo bueno». Según Foster, las gentes de Tzintzuntzan, como muchos campesinos del mundo entero, creen que la vida es una lucha monótona, que muy poca gente puede «triunfar» y que sólo pueden mejorar su vida a costa de los demás. Si alguien intenta algo nuevo y lo consigue, el resto de la comunidad lo toma a mal, se vuelve envidiosa y desprecia al individuo «progresista». De ahí que muchos campesinos que desean cambiar su estilo de vida teman hacerlo por si despiertan la envidia y hostilidad de sus amigos y parientes.

Aunque no cabe duda de que una «imagen de la limitación de lo bueno» existe en muchas aldeas campesinas de México y otros lugares, no está claro el papel que desempeña en impedir el desarrollo económico. El mismo Foster aporta datos que hacen dudar de la importancia de la imagen de la

limitación de lo bueno en Tzintzuntzan. Relata la historia de cómo un proyecto de desarrollo comunitario, patrocinado por las Naciones Unidas, obtuvo inicialmente un gran éxito, pero acabó en un desastre que poco tenía que ver con los valores de los lugareños. También la mayor parte de los ingresos monetarios de la comunidad los han obtenido trabajando como braceros en los Estados Unidos. Para cruzar la frontera, los braceros deben sobornar, intrigar y pasar muchos apuros. Sin embargo, el 50 por ciento había conseguido pasar la frontera, «muchos de ellos 10 veces o más». (Foster, 1967:277).

Como sugiere el mismo Foster, la «imagen de la limitación de lo bueno» no es una ilusión paralizante, sino una evaluación realista de los hechos de la vida en una sociedad en la que el éxito o fracaso económico es caprichoso y depende de fuerzas que escapan totalmente al control o comprensión de los lugareños (como, por ejemplo, cuando los Estados Unidos pusieron fin de modo unilateral al programa de braceros).

> Pues la verdad subyacente y fundamental es que, en una economía como la de Tzintzuntzan, el trabajo duro y el ahorro son cualidades morales de escasísimo valor funcional. Debido a las limitaciones que pesan sobre la tierra y la tecnología, el trabajo duro adicional no produce un incremento significativo en la renta. No tiene sentido hablar de ahorro en una economía de subsistencia, puesto que normalmente no hay excedentes con los que ser ahorrativo. La previsión, junto con una planificación cuidadosa del futuro, también es una virtud de dudoso valor en un mundo en que hasta los proyectos mejor diseñados han de descansar sobre unos cimientos de azar y capricho (Foster, 1967:150-151).

Con el paso del tiempo, ha quedado claro que muchos de los proyectos de desarrollo con participación de numerosos expertos en México han funcionado peor que los esfuerzos de desarrollo realizados por la misma gente con el capital acumulado trabajando como braceros. Como ha argüido

James Acheson (1972), quien estudió una comunidad próxima a Tzintzuntzan, el desarrollo no ocurrirá sin oportunidades económicas realistas. Si las oportunidades se presentan, algunos individuos siempre las aprovecharán, prescindiendo de la «imagen de la limitación de lo bueno».

Una cosa es afirmar que los tarascos [los habitantes de la región de Tzintzuntzan] son recelosos, desconfiados y reacios a la cooperación, y otra muy distinta suponer que esta falta de cooperación excluye toda posibilidad de un cambio económico positivo (Acheson, 1972:1165; cf. Acheson, 1974; Foster, 1974).

Clase y estilo de vida

Las clases difieren unas de otras no sólo en el poder que detentan per cápita, sino también en amplias áreas de pensamiento y conducta pautados llamados «estilo de vida». Los campesinos, los asalariados industriales urbanos, las gentes de clase media que viven en las afueras y los industriales de la clase alta tienen diferentes estilos de vida. Los contrastes culturales entre las especialidades en el estilo de vida ligadas a la clase son tan grandes como las existentes entre la vida en un iglú esquimal y la vida en una aldea mbuti de la selva del Ituri. Por ejemplo, la anterior señora de Seward Prosser Mellon tenía un presupuesto doméstico de 750.000 dólares al año, excluidos los 20.000 dólares para el perro de la familia (Koskoff, 1978:467).

En otras palabras, las clases tienen sus propias *subculturas*, integradas por pautas de trabajo, arquitectura, mobiliario, dieta, ropas, rutinas domiciliarias, relaciones sexuales y prácticas de apareamiento, rituales mágico-religiosos, arte e ideología distintivos. En muchos casos, las clases hablan con acentos distintos, haciendo difícil la comunicación entre ellas. Debido a la exposición de partes del cuerpo al sol, al viento y fricciones que producen callosidades, las personas de la clase obrera tienden a tener aspectos muy diferentes de los de sus «superiores». Otras distinciones son resultado de especialidades dietéticas: en un tiempo rico y gordo fueron

sinónimos. Durante casi todo el curso evolutivo de las sociedades estratificadas, la identidad de clase ha sido tan explícita e inequívoca como la distinción entre varón y hembra. Para el campesino de la dinastía Han, el plebeyo inca o el siervo ruso, era inconcebible sobrevivir hasta la madurez sin saber cómo reconocer a los miembros de las clases «superiores». La duda se disipaba en muchos casos por los modelos de vestidos impuestos por el Estado: sólo la nobleza china podía vestir ropas de seda; sólo los señores feudales europeos podían portar puñales y espadas; sólo los gobernantes incas podían llevar adornos de oro. Los transgresores eran ejecutados. En presencia de sus «superiores», los plebeyos todavía realizan rituales definidos de subordinación entre los que bajar la cabeza, quitarse el sombrero, apartar los ojos, arrodillarse, hacer reverencias, arrastrarse a los pies y guardar silencio a no ser que se les dirija la palabra, son prácticas casi universales.

En muchas partes del mundo, la identidad de clase continúa siendo marcada e inequívoca. En la mayoría de las naciones contemporáneas, las diferencias en los estilos de vida vinculados a clases muestran pocos visos de disminuir o desaparecer y la URSS no es una excepción (Mathews, 1978). En efecto, dado el incremento en los bienes y servicios de lujo asequibles a las élites contemporáneas, los contrastes en los estilos de vida entre las oligarquías de base metropolitana y los habitantes de aldeas campesinas o de chabolas urbanas pueden alcanzar un nivel nunca visto. Durante las épocas recientes de progreso industrial, las clases gobernantes en todo el mundo han pasado de palanquines a «Cadillacs» y reactores privados, mientras que sus subordinados carecen hasta de un asno o una pareja de bueyes. Mientras las élites

gobernantes se aprovechan en la actualidad de la asistencia sanitaria en los mejores centros médicos del mundo, un vasto número de personas menos afortunadas nunca ha oído hablar de la teoría de los gérmenes de la enfermedad y nunca será tratado con técnicas médicas modernas. Mientras que las élites gobernantes asisten a las mejores universidades, la mitad de la población mundial sigue siendo analfabeta.

Movilidad de clase

Las clases difieren, y mucho, en la manera en que se establece su pertenencia a ellas y en el ritmo al que esta cambia. Cuando la pertenencia a la clase se establece exclusivamente por *adscripción* hereditaria (mediante la herencia de un poder perdurable en forma de dinero, propiedad o cualquier otra forma de riqueza), necesariamente hay un ritmo bajo de movilidad hacia dentro y hacia fuera. Se dice que tal clase es «cerrada» (a veces también se la denomina *casta* o «del tipo de la casta»; véase *infra*). Las clases dirigentes de los estados despóticos orientales, la nobleza de la Europa del siglo XVII y los escalones más altos de las élites supermillonarias contemporáneas en los Estados Unidos son ejemplos de clases cerradas dominantes.

Las clases cerradas suelen ser endógamas. Entre los grupos dominantes, la endogamia constituye un medio de impedir la dispersión del poder; las alianzas matrimoniales entre las familias dominantes consolidan y concentran las líneas de control sobre las fuentes naturales y culturales del poder (véase Cap. 10. *Un imperio americano autóctono: los incas*). Para las clases subordinadas, la endogamia es casi siempre una condición impuesta que impide a los hombres y mujeres de cuna humilde cambiar su identidad de clase y compartir las prerrogativas de poder de los segmentos dominantes.

¿Será posible alguna vez producir una estructura de clases

totalmente abierta? ¿Cuáles serían las características de este sistema? Si sólo hubiera dos clases, se podría conseguir la movilidad total si cada persona empleara la mitad de su vida en el grupo superior y la otra mitad en el grupo inferior. Aparte de la increíble confusión que esta transferencia de riqueza, poder y liderazgo crearía, hay otra razón intrínseca a la naturaleza de la estratificación en clases que hace improbable un sistema de clases totalmente abierto. Para que un sistema de clases sea totalmente abierto, los miembros de la clase dirigente deben renunciar voluntariamente a sus posiciones de poder. Pero en todo el curso evolutivo de las sociedades de nivel estatal no se conoce ninguna clase dirigente que haya renunciado voluntariamente a las ventajas de su poder de decisión simplemente por un sentido de compromiso con principios éticos o morales. Naturalmente, los individuos pueden actuar así, pero siempre habrá un residuo que utilizará su poder para permanecer en él. Una interpretación de los levantamientos periódicos en China, conocidos como «revoluciones culturales», es que se han planeado para impedir que los burócratas del gobierno muestren favoritismo hacia sus propios hijos en cuanto a las oportunidades educativas y exención de los batallones de trabajo. Sin embargo, es evidente que estas revoluciones no se han planeado para destruir el poder de los que controlan el inicio e interrupción de cada levantamiento sucesivo. Tal vez un sistema de clases totalmente abierto sea una contradicción en términos; lo más que se puede esperar son índices relativamente altos de movilidad.

En el gran museo mundial de formas etnográficas exóticas, al menos una sociedad ha realizado un intento ingenioso de crear un sistema de clases lo más abierto posible mediante

reglas especiales de matrimonio y filiación. Los natchez del bajo Mississippi estaban organizados en dos clases: gobernantes y plebeyos. Los primeros exploradores franceses llamaron a estos últimos *stinkards*. Los miembros del grupo dirigente estaban obligados a casarse con plebeyos (pero como había más plebeyos que gobernantes, la mayoría de los plebeyos se casaban con plebeyos). Los hijos de los miembros femeninos de la clase dirigente heredaban la posición de sus madres, pero los hijos de los miembros masculinos de la clase dirigente bajaban un grado con cada matrimonio. Así, un varón *sol* tenía un hijo varón *noble*, quien a su vez tenía un hijo varón *stinkard*. En cambio, los hijos de una *sol* seguían siendo *soles*; los hijos de una *noble* seguían siendo *nobles*, etc. Este sistema se podría comparar a una costumbre que obligara a todos los millonarios varones a casarse con mujeres pobres; no pondría fin a la distinción entre millonarios y pobres, pero ciertamente reduciría la distancia social entre ellos. La exogamia de la clase dirigente natchez probablemente indica un surgimiento bastante reciente a partir de una forma de organización no estratificada (C. Masón, 1964). Sin embargo, bajo otras circunstancias, no hay ninguna razón estructural para esperar que una clase dirigente acepte prescripciones matrimoniales exógamas que dispersan el poder.

La cultura de la pobreza

Al estudiar los problemas de la gente que vive en chabolas y barrios bajos urbanos, Oscar Lewis descubrió indicios de un conjunto característico de valores y prácticas que llamó «cultura de la pobreza». Aunque no son exactamente comparables punto por punto, los conceptos de cultura de la pobreza y de «imagen de la limitación de lo bueno» se asemejan en muchos aspectos y representan intentos similares de explicar la perpetuación de la pobreza centrándose en las tradiciones y valores de los grupos indigentes. Lewis (1966) describe a los pobres de las ciudades de México, Nueva York y Lima como seres temerosos, recelosos y apáticos hacia las principales instituciones de la sociedad más extensa, como gentes que odian a la policía, desconfían del gobierno y «tienden a ser cínicos frente a la Iglesia». También poseen «una fuerte orientación hacia el presente con una disposición relativamente pequeña para diferir la gratificación y planear el futuro». Esto implica que la gente pobre está menos dispuesta a ahorrar dinero y más interesada en «gastárselo en el momento» en forma de equipos estereofónicos, televisiones en color, ropas a la última moda y coches llamativos. También implica que los pobres «despilfarran» sus ingresos emborrachándose o haciendo compras dilapidadoras. Al igual que George Foster, Lewis reconoce que, hasta cierto punto, la cultura de la pobreza constituye una respuesta racional a las condiciones objetivas

de impotencia y pobreza: «una adaptación y una reacción de los pobres ante su posición marginal en una sociedad estratificada en clases». (Lewis, 1966:21). Pero también afirma que, una vez que surge, la cultura de la pobreza tiende a perpetuarse:

> Cuando los niños de los barrios bajos cumplen seis o siete años, normalmente ya han asimilado actitudes y valores básicos de su subcultura. A partir de este momento, ya no están preparados psicológicamente para sacar pleno provecho de los cambios en las condiciones o las oportunidades de progreso que puedan aparecer en el transcurso de su vida (Lewis, 1966:21).

Lewis propone que sólo el 20 por ciento de los pobres urbanos tiene en realidad la cultura de la pobreza, lo que implica que el 80 por ciento restante pertenece a la categoría de aquellos cuya pobreza proviene más bien de condiciones infraestructurales y estructurales que de las tradiciones y valores de una cultura de la pobreza. El concepto de cultura de la pobreza ha sido criticado sobre la base de que los pobres tienen muchos otros valores que los subrayados en la cultura de la pobreza y que comparten en común con otras clases (Leeds, 1970; Valentine, 1970; cf. Parker y Kleiner, 1970).

Aunque los pobres pueden tener algunos valores propios distintos de los de los miembros de otras clases, no se puede demostrar que sean perjudiciales. Helen Icken Safa (1967) ha mostrado, por ejemplo, que las pautas de cooperación entre vecinos son frecuentes en barrios bajos y de chabolas. Betty y Charles Valentine (1970) destacan el ingenio, sentido del humor e informalidad de la cultura de los guetos negros. Y el mismo Oscar Lewis (1961,1966) ha demostrado, con declaraciones grabadas de los propios protagonistas, que muchos individuos atrapados en la pobreza alcanzan, a pesar de todo, una gran nobleza de espíritu.

Además, muchos de los valores que se dice son distintivos

de los pobres urbanos los comparte también la clase media. Por ejemplo, desconfiar del gobierno, los políticos y la religión no es un rasgo exclusivo de la clase indigente, como tampoco lo es la tendencia a gastar por encima de los recursos propios. No se dispone de elementos de juicio que indiquen que la clase media en su conjunto se las arregle para vivir sin salirse de su presupuesto mejor que la gente pobre. Lo único cierto es que cuando los pobres administran mal sus ingresos, las consecuencias son mucho más graves. Si el cabeza de una familia pobre cede a la tentación de comprar artículos no esenciales, sus hijos pueden pasar hambre o su esposa quedar sin asistencia médica. Pero estas consecuencias son el resultado de ser pobre, no de una diferencia demostrable en la capacidad de diferir la gratificación.

El estereotipo del pobre imprevisor enmascara una creencia implícita de que los segmentos empobrecidos de la sociedad deben ser más ahorradores y pacientes que los miembros de la clase media. Atribuir la pobreza a valores de los que cabe responsabilizar a los mismos pobres es una manera de tranquilizar la conciencia (Piven y Cloward, 1971).

Entonces, ¿quién tiene la culpa?

La tendencia a culpar a los pobres de su situación no es privativa de los miembros relativamente opulentos de la clase media. Los mismos pobres o casi pobres son a menudo los partidarios más acérrimos del punto de vista de que la persona que realmente desee trabajar siempre encontrará empleo. Esta actitud forma parte de una visión del mundo más amplia que demuestra escasa comprensión de las condiciones político-económicas que hacen la pobreza inevitable para algunos. Lo que hay que ver como un sistema, se ve puramente en términos de fallos, motivos y opciones individuales. De ahí que los pobres se vuelvan unos contra otros y se culpen mutuamente de su difícil situación.

En un estudio sobre una comunidad de Terranova llamada Squid Cove, Cato Wadel (1973) ha mostrado cómo un problema estructural de desempleo, producido por factores que escapan al control de la comunidad local, puede dar lugar a una interpretación tendente a enfrentar a unos vecinos con otros. Los hombres de Squid Cove se ganan la vida en la explotación forestal, la pesca y la construcción. La mecanización de la explotación forestal, el agotamiento de los bancos de pesca y la especialización de los oficios de la construcción han dejado a la mayoría de los hombres sin un medio estable de ganarse la vida durante todo el año. Un cierto número de hombres, en especial los que tienen familias

numerosas y ya no se encuentran en la plenitud física, se han incorporado a las listas de desempleo. Al actuar así deben estar preparados para librar una lucha desesperada a fin de conservar su amor propio frente a la tendencia de sus vecinos a considerarles como gandules que «no hacen nada por el dinero que reciben». Lo que es especialmente conmovedor en la difícil situación de estos hombres acogidos al subsidio de desempleo en Squid Cove es que los habitantes de Terranova han destacado durante mucho tiempo por su severa ética de trabajo. Muchos de los beneficiarios del subsidio de desempleo trabajaron antaño en empleos no cualificados sumamente arduos. Por ejemplo, el principal informante de Wadel, George, trabajó como leñador durante veintinueve años. George dejó de cortar árboles porque se lastimó un disco de la columna vertebral. La lesión fue suficiente para impedirle competir por los puestos de trabajo no cualificados mejor retribuidos, pero no para permitirle beneficiarse de alguna prestación social como trabajador inválido. George afirma estar dispuesto a trabajar siempre que el empleo no sea demasiado duro y no le exija abandonar la casa que posee en Squid Cove: «Deseo trabajar, pero no hay ningún empleo por aquí». «Entonces, ¿quién tiene la culpa de esto?», se pregunta. Otros están en desacuerdo. En Squid Cove, el subsidio de desempleo se concibe más o menos como algo que «nosotros», los contribuyentes, les damos a «ellos», los parados. No hay ningún sentimiento generalmente aceptado de que el gobierno o la sociedad tengan la responsabilidad de asegurar un empleo apropiado; la responsabilidad de encontrarlo recae sobre el individuo y nadie más.

No se aprueba que la persona acogida al desempleo afirme rotundamente que, si no hay trabajo, incumbe al gobierno prestar la asistencia adecuada. Los parados deben cuidar, pues, de no hablar de sus «derechos»… Por otra parte, si un parado

no se queja, esto podía tomarse como señal de que está satisfecho con el subsidio de desempleo, que en realidad no está dispuesto a trabajar. Haga lo que haga el parado, se queje o no, lo más probable es que sea sancionado (Wadel, 1973:38).

Al explicar por qué eligió estudiar la difícil situación de los beneficiarios de la seguridad social, Cato Wadel escribe: «Por lo dicho hasta ahora, debe quedar claro que no abrigo la menor duda de quién tiene la culpa».

La culpa *no* la tiene el individuo en paro. Si este estudio se sintetizara en un enunciado sencillo y claro, sería que es el desempleo en sí el que provoca una conducta en el parado que hace que la gente culpe del desempleo al individuo, pero no a la inversa: que la causa del desempleo es una actitud especial o un defecto personal (Wadel, 1973:127).

Minorías y mayorías

Además de en clases, la mayor parte de las sociedades estatales se halla estratificada en grupos raciales, étnicos y culturales (R. Cohén, 1978a y b). Estos grupos, denominados a menudo *minorías* o *mayorías*, difieren de las clases en tres aspectos importantes: 1) poseen estilos de vida distintivos que pueden remontarse a tradiciones culturales de otra sociedad; 2) sus miembros pertenecen a menudo a diferentes clases; 3) sus miembros son conscientes de su existencia como grupo separado del resto de la población.

La división en minorías raciales, étnicas o culturales depende del criterio básico de pertenencia al grupo que se aplique: la apariencia física, el origen común en otro país o región, o la posesión de un estilo de vida distintivo. En la realidad, sin embargo, todos estos criterios se dan en un número desconcertante de combinaciones diferentes. Es frecuente que se atribuyan diferencias raciales y culturales y una ascendencia común a grupos que carecen de ellas, o que los propios afectados las reivindiquen sin razón, dando así lugar a acusadas discrepancias entre las versiones *emic* y *etic* de la identidad grupal.

Las minorías raciales, étnicas y culturales son grupos subordinados o cuya posición es vulnerable a la subordinación. El término mayoría se aplica a los segmentos raciales, étnicos y culturales de la población que gozan de un

rango más alto y de una situación de mayor seguridad. Minoría y mayoría son términos escasamente satisfactorios, porque a veces las «mayorías», como sucede con los blancos en Sudáfrica, son ampliamente superadas en número por las «minorías» a que explotan y oprimen. Sea como fuere, por el momento no se dispone de un sustituto satisfactorio (Simpsony Yinger, 1962).

El punto más importante a retener acerca de las minorías y las mayorías es que están invariablemente ligadas a una forma, más o menos manifiesta, de lucha económica, política y social para proteger o elevar su posición en el sistema de estratificación (Wagley y Harris, 1958; Schermerhorn, 1970; Despres, 1975). Dependiendo de su respectivo peso demográfico, sus peculiares virtudes y debilidades culturales, y sus ventajas o desventajas iniciales durante la formación del sistema de estratificación, su estatus como grupo puede ascender o descender en la jerarquía. Así, aunque muchas minorías son objeto de atroces formas de discriminación, segregación y explotación, otras pueden disfrutar de posiciones bastante altas aunque no dominantes.

Asimilación frente a pluralismo

Las minorías, como las clases, aparecen en versiones relativamente abiertas y cerradas. Algunas minorías son casi totalmente endógamas, y de estas muchas lo son por «elección propia». Los judíos, chinos y griegos en Estados Unidos, los hindúes en Guyana, los musulmanes en la India y los japoneses en Brasil son ejemplos de grupos para los que la endogamia es una práctica apreciada tanto por la minoría como por el resto de la población. Otras minorías, como los negros de Estados Unidos, y los *coloreds* de Sudáfrica, no tienen fuertes preferencias endógamas propias, pero encuentran el intercambio matrimonial con otros grupos bloqueado en gran parte por la hostilidad del resto de la población. Otras minorías ni ponen barreras internas a la exogamia ni encuentran resistencia externa. Tales grupos (por ejemplo, los alemanes o escoceses en Estados Unidos y los italianos en Brasil) normalmente caminan hacia la *asimilación*: la pérdida de una identidad separada como grupo minoritario.

Donde prevalece la endogamia, por elección de la minoría o imposición de la «mayoría», una situación pluralista puede perdurar durante siglos o incluso milenios. También es posible que no se produzca la asimilación aunque se dé un cierto número de intercambios matrimoniales si hay una forma de regla de filiación que asigna la prole mixta a la

minoría, como sucede en los Estados Unidos, o si el índice de intercambios matrimoniales entre los distintos grupos no es muy alto por comparación con la tasa de crecimiento demográfico.

¿Cuál es la explicación de estas variaciones? Cualquier intento de explicar por qué una minoría se desarrollará siguiendo líneas más bien *pluralistas* que de asimilación requiere un amplio enfoque evolutivo y comparativo. El hecho más importante que hay que considerar es este: las minorías se integran en una sociedad estatal concreta bajo circunstancias desventajosas. Entran como inmigrantes que buscan liberarse de los sistemas clasistas explotadores que existen en sus países de origen; como pueblos derrotados que han sufrido una invasión durante guerras de conquista y expansión; o como pueblos derrotados transferidos desde enclaves coloniales para servir como esclavos o criados.

Cada minoría posee una peculiar *capacidad adaptativa* para sobrevivir y prosperar en la situación concreta en la que se encuentra. Esta capacidad se basa en sus anteriores experiencias, historia, lenguaje y cultura. Si la estructura de clases del sistema social de la mayoría se caracteriza por una competencia individualizada, por la movilidad ascendente y una falta correspondiente de identidad o solidaridad de clase, a la minoría le puede resultar ventajoso practicar la endogamia, asentarse en regiones o vecindarios restringidos y perseguir objetivos pluralistas.

Las razones para el desarrollo de objetivos pluralistas son tan diversas como las capacidades adaptativas del inventario mundial de minorías y la estructura de las sociedades estatales en las que viven. Es probable que algunos grupos se beneficien más que otros de la conservación de sus pautas

culturales tradicionales debido a que estas pautas tienen una alta capacidad adaptativa. Por ejemplo, los judíos, excluidos durante mucho tiempo en Europa de los medios de ganarse la vida basados en la tierra, llegaron a la sociedad estadounidense de finales del siglo XIX que experimentaba un proceso de rápida urbanización, «preadaptados» para competir por la movilidad ascendente en profesiones que exigían altos niveles de dominio del lenguaje escrito. Los emigrantes japoneses contemporáneos llevan consigo a Brasil habilidades especiales relacionadas con la agricultura intensiva y la horticultura. Los inmigrantes chinos en muchas partes del mundo alcanzan un éxito sobresaliente adhiriéndose a las pautas tradicionales de actividades comerciales basadas en la familia.

El énfasis en las diferencias en el lenguaje, religión y otros aspectos de los estilos de vida puede incrementar el sentido de identidad de las minorías y ayudar a sus miembros a competir en sociedades despersonalizadas, competitivas y estructuradas en clases como los Estados Unidos y Canadá. Los comerciantes y hombres de negocios judíos, chinos, japoneses, griegos, sirios, hindúes o musulmanes a menudo disfrutan de importantes ventajas comerciales en situaciones sumamente competitivas. Leo Despres (1975) sugiere, sobre la base de su estudio sobre las relaciones entre afroamericanos e hindúes en Guyana, que las identidades étnicas, culturales y raciales confieren una ventaja competitiva respecto a los recursos ambientales. El segmento hindú de la sociedad de Guyana, por ejemplo, está más arraigado en la tierra que el negro.

En muchas situaciones, sin embargo, la solidaridad de minoría comporta el peligro de sobreexposición y reacción.

Al mantener e incrementar su propia solidaridad, las minorías corren el riesgo de intensificar el sentimiento de alienación del resto de la población y de convertirse en chivos expiatorios de políticas genocidas. El destino de los judíos en Alemania y Polonia, de los hindúes en África oriental y Sudáfrica, de los chinos en Indonesia y de los musulmanes en la India son algunos ejemplos de adaptaciones «exitosas» de minorías que fueron seguidas de matanzas y/o expulsiones en masa.

Por lo demás, no hay que perder de vista que las minorías también están estratificadas y que, por tanto, la perpetuación de la minoría puede reportarle más beneficios a las clases altas o élites dentro de ellas que al miembro ordinario. Una razón importante para la perpetuación de objetos y símbolos pluralistas consiste en que los segmentos más ricos y poderosos, tanto de minorías como de mayorías, frecuentemente obtienen un poder económico y político del mantenimiento de una identidad diferente para sus subordinados. Roger Sanjek (1972,1977) estudió la relación entre 23 grupos tribales diferentes que viven en la ciudad de Accra, Ghana, y descubrió que, en términos de lenguaje, conducta, vestimenta, residencia y rasgos faciales, los grupos se distinguen poco unos de otros. Sin embargo, los políticos dependían fuertemente de sus identidades «tribales» al competir por cargos públicos. Análogamente, la trágica historia del Líbano no puede comprenderse prescindiendo de las fortunas privadas que las élites cristiana y musulmana han logrado amasar como resultado del dilatado conflicto comunitario (Joseph, 1978).

Las castas en la India

Las castas indias son grupos de filiación cerrados, endógamos y estratificados que guardan numerosas semejanzas tanto con las clases endógamas como con las minorías raciales, étnicas y culturales. Resulta imposible trazar una frontera precisa entre grupos como los negros y los judíos en los Estados Unidos, o la élite inca y las castas de la India. Con todo, la jerarquía de castas india posee ciertos rasgos que le son peculiares y merecen una especial atención.

Las peculiaridades de las castas indias tienen que ver con el hecho de que la jerarquía de castas es una parte integral del hinduismo, la religión más importante de la India. En este país es cuestión de convicción religiosa que no todas las personas son iguales desde un punto de vista espiritual y que los dioses han establecido una jerarquía de grupos. Esta jerarquía consiste en los cuatro principales *varnas*, o grados de ser. Según las tradiciones más antiguas (por ejemplo, los Himnos del Rigveda), los cuatro varnas corresponden a las partes físicas de Purusa, cuya desmembración dio origen a la raza humana. Su boca se convirtió en los *brahmanes* (sacerdotes), sus brazos en los *kshatriyas* (guerreros), sus muslos en los *vaishyas* (comerciantes y artesanos) y sus pies en los *shudras* (criados). (Gould, 1971). Según la Escritura hindú, el varna de un individuo está determinado por una regla de filiación; es decir, corresponde al varna de sus padres

biológicos y es inalterable durante su vida.

La base de toda la moralidad hindú es la idea de que cada varna tiene sus propias reglas de conducta, o «senda del deber» (*dharma*). Con la muerte corporal, el alma afronta su destino en forma de transmigración a un ser inferior o superior (*karma*). Quienes siguen la «senda del deber» se encontrarán en un punto más alto del cuerpo de Purusa en su siguiente reencarnación. La desviación de la «senda del deber» provocará un descenso, en la próxima reencarnación del alma, al rango de paria o incluso animal.

Uno de los aspectos más importantes de la «senda del deber» es la práctica de ciertos tabúes con respecto al matrimonio, la alimentación y el contacto físico. El matrimonio con una persona de varna inferior se considera impuro y contaminador; también lo es aceptar alimentos cocinados o tocados por personas de varna inferior, y el simple contacto corporal entre un brahmán y un shudra está prohibido. En algunas partes de la India, no sólo había intocables, sino también invisibles: gentes que únicamente podían salir de noche.

Aunque las líneas generales de este sistema se aceptan en toda la India hindú, hay enormes diferencias regionales y locales en los detalles más delicados de la ideología y práctica de las relaciones entre castas. La principal fuente de estas complicaciones es el hecho de que no es el varna, sino millares de subdivisiones internamente estratificadas llamadas *jatis* (o subcastas) las que constituyen las unidades endógamas que funcionan en la práctica. Además, incluso jatis del mismo nombre (por ejemplo, «lavanderas», «zapateros», «pastores», etcétera) se dividen a su vez en subgrupos endógamos y linajes exógamos (Klass, 1979).

Las castas vistas desde arriba y desde abajo

Hay dos formas diametralmente opuestas de contemplar el sistema de castas hindú. La visión que predomina entre los occidentales se ajusta, en buena medida, a la que corresponde a la perspectiva *emic* de la casta dominante de los brahmanes. Con arreglo a esta visión, cada casta y subcasta posee una ocupación hereditaria que garantiza a sus miembros los medios básicos de subsistencia y seguridad en el empleo. Las castas inferiores rinden servicios vitales a las superiores. Por tanto, estas últimas, conscientes de su dependencia de las castas inferiores, procuran no abusar de ellas, y en momentos de crisis les prestarán ayuda de emergencia en forma de comida o créditos. Además, como la religión hindú brinda a todos una explicación convincente de por qué algunos individuos son inferiores y otros superiores, los miembros de las castas inferiores no se ofenden por ser considerados como una fuente de contaminación e impureza y no tienen interés en modificar el estatus de su casta en la jerarquía local o regional (Dumont, 1970).

Visto desde abajo, el sistema de castas indio resulta difícil de distinguir de las minorías raciales, étnicas y culturales con que están familiarizados los occidentales. Los críticos de la visión «desde arriba» ponen de relieve que, en otro tiempo, los blancos estadounidenses insistían en que la Biblia

justificaba la esclavitud y que los negros recibían un buen trato, estaban contentos con la vida que les había tocado en suerte y no deseaban cambiar su estatus. Según Joan Mencher, que ha vivido y trabajado entre las castas intocables de la India meridional, la visión «desde arriba» es tan errónea en el caso de la India como en el de los Estados Unidos. De acuerdo con Mencher, las castas inferiores no están satisfechas con su posición en la vida y no creen que sus superiores de casta les traten con equidad. En cuanto a la seguridad que, supuestamente, proporciona el monopolio sobre oficios tales como herrero, lavandera, barbero, alfarero, etc., estas castas en su conjunto nunca constituyeron más del 10 o el 15 por ciento de la población total, e incluso dentro de tales castas, la profesión de casta nunca facilitó los medios básicos de subsistencia para la mayoría de la gente. Por ejemplo, entre los chamars, que son conocidos como curtidores, sólo una pequeña parte de la casta se dedica a la industria del cuero, y en el campo casi todos los chamars son una fuente de mano de obra barata para la agricultura. Cuando se les preguntaba por su baja posición en la vida, muchos de los informantes de casta inferior explicaban a Mencher que tenían que depender de las demás castas porque no disponían de tierras propias. ¿Daban realmente los terratenientes, en tiempos de extrema necesidad o crisis, alimento y asistencia gratuitas a sus subordinados de casta inferior? «… A mis informantes, sean jóvenes o viejos, esto les suena como un cuento de hadas». (Mencher, 1974b).

Los estudios antropológicos sobre la vida en las aldeas de la India han proporcionado un cuadro de las relaciones entre las castas que se opone drásticamente a los ideales postulados en la teología hindú (Carrol, 1977). Uno de los descubrimientos

más importantes es que las jatis locales intentan continuamente elevar su estatus ritual. Normalmente, esos intentos se llevan a cabo como parte de un proceso general por el que el estatus ritual local se ajusta al poder económico y político local real. Puede que haya subcastas de rango inferior que aceptan pasivamente el destino que su karma les asigna; ahora bien, estos grupos suelen carecer totalmente de oportunidades de movilidad económica y política. «Pero basta con que las oportunidades de progreso político y económico se vislumbren como posibles, para que tal resignación desaparezca más rápidamente de lo que uno se puede imaginar». (Orans, 1968:878).

Uno de los síntomas de esta propensión subyacente en las jatis a redefinir su posición ritual con arreglo a su potencial político y económico es una amplia falta de acuerdo sobre la forma de las jerarquías rituales locales tal como las ven los habitantes de la misma aldea, ciudad o región.

Como ha indicado el sociólogo Bernard Barber (1968), el estudio de la «disensión» entre castas es actualmente un tema central en la investigación sobre las aldeas indias. Kathleen Gough (1959) señala que, en las aldeas del sur de la India, las capas medias de la jerarquía de castas pueden tener hasta 15 castas cuyos rangos rituales relativos son ambiguos u objeto de disputa. Individuos y familias diferentes, incluso dentro de la misma casta, dan versiones distintas del orden jerárquico de estos grupos. En otras partes, se impugnan abiertamente incluso las pretensiones de las subcastas de brahmanes a una superioridad ritual (Srinivas, 1955). El conflicto entre las jatis en lo que atañe a su posición ritual puede acarrear un litigio prolongado en los tribunales locales y, si no se resuelve, puede, bajo ciertas circunstancias, provocar gran violencia y

derramamiento de sangre (cf. Berreman, 1975; B. Cohn, 1955).

Contrariamente a la visión de que estos rasgos de las castas constituyen una respuesta a la reciente «modernización» de la India, Karen Leonard (1978) ha demostrado que en el siglo XVIII, como mínimo, las estrategias de subcastas, familias e individuos mostraban ya una fluidez y flexibilidad análogas. Según Leonard, la organización interna y relaciones exteriores de los kayastk, originariamente una casta de escribanos y contables, se modificaron continuamente para adaptarse a las cambiantes circunstancias económicas, políticas y demográficas. Los kayastk intentaron mejorar su suerte en la vida como individuos, familias y subcastas, con arreglo a las oportunidades cambiantes, Las pautas matrimoniales y las reglas de filiación eran alteradas constantemente al objeto de proporcionar las máximas ventajas con respecto al empleo gubernamental o comercial, y hasta la norma de la endogamia se quebrantaba cuando las alianzas con otras subcastas revestían utilidad: «ha sido la adaptabilidad, no la conformidad con las nociones brahmánicas o académicas aceptadas sobre las castas, lo que ha caracterizado las redes matrimoniales y grupos de parentesco de los kayastk». (Leonard, 1978:294).

Cuando se comparan las castas indias con minorías de otras partes del mundo, hay que subrayar que importantes diferencias culturales se asocian frecuentemente a cada jatis local. Las subcastas pueden hablar lenguas o dialectos diferentes, tener diferentes clases de reglas de filiación y residencia, modalidades diferentes de matrimonio, rendir culto a dioses distintos, consumir alimentos diferentes y en conjunto presentar un contraste en el estilo de vida mayor

que el que existe entre los neoyorquinos y los indios zuñi. Además, muchas castas de la India están asociadas a diferencias raciales comparables al contraste entre blancos y negros en Estados Unidos. En vista de todas estas semejanzas cabe argüir que o bien el término «casta» o bien el de «minoría» podrían eliminarse sin causar perjuicio alguno a la comprensión de los fenómenos de la estratificación.

El sistema de estratificación de la India no es notable simplemente por la presencia de grupos de filiación endógamos que poseen especialidades raciales y culturales reales o imaginadas. En todas las sociedades de nivel estatal existen tales grupos. Es más bien su extraordinaria profusión lo que llama nuestra atención. Con todo, el sistema de castas de la India es fundamentalmente similar al de otros países que tienen clases cerradas y numerosas minorías étnicas y raciales. Como los negros en Estados Unidos o los católicos en Irlanda del Norte, las castas inferiores de la India se oponen al estatus que se les ha otorgado, con sus consiguientes desventajas y discriminaciones, y luchan por alcanzar un estatus más alto y las consiguientes ventajas. Las castas superiores tratan de impedir tales esfuerzos y la amenaza que esto supone a su posición. En este conflicto de intereses radica el potencial explosivo de todas las sociedades basadas en las castas (Berreman, 1966:318).

Resumen

Todas las sociedades estatales están organizadas en grupos estratificados como clases, minorías y castas. Los grupos estratificados se componen de personas que se relacionan con el aparato de control en formas similares y que poseen cotas parecidas de poder con respecto a la asignación de riqueza, privilegios, recursos y tecnología. En este contexto, poder significa control sobre la energía o la capacidad de mover y conformar personas y cosas. Todas las sociedades estatales tienen, al menos, dos clases: gobernantes y gobernados. En teoría, las clases dirigentes pueden actuar voluntariamente en beneficio de los plebeyos, pero sólo si con ello no se reduce su poder.

Las jerarquías de sexo y edad, que no se limitan a las sociedades estatales, también son formas importantes de estratificación. Las diferencias de clase implican tanto un acceso diferencial al poder como profundas diferencias en los estilos de vida. El hecho de no distinguir las versiones *emic* y *etic* de las jerarquías de estratificación dificulta la comprensión de las clases y de todas las demás formas de estratificación social. Desde un punto de vista *etic* y conductual, las clases pueden existir aunque no haya un reconocimiento *emic* de su existencia y aunque los segmentos de la misma clase compitan entre sí. Las clases dirigentes no tienen por qué formar organizaciones solidarias permanentes,

hereditarias y monolíticas. Su composición puede cambiar rápidamente y sus miembros negar de modo activo que constituyen una clase dirigente. Análogamente, las clases subordinadas no tienen por qué ser conscientes de su identidad y pueden existir sólo en un sentido *etic* y conductual.

La comprensión del fenómeno de la explotación también depende de la distinción entre las perspectivas *emic* y *etic*. No se puede sostener que la mera existencia de diferencias en poder, riqueza y privilegios garantiza la existencia de la explotación; ni tampoco que la explotación sólo existe cuando, o en la medida en que, la gente se siente explotada. Los criterios *etic* de la explotación se centran en la adquisición de artículos de lujo por parte de élites que basan su poder en la privación de productos de primera necesidad a los plebeyos y en la perpetuación o intensificación de la miseria y en la pobreza.

La mayor parte de los seres humanos que viven en la actualidad son miembros de clases campesinas. Los campesinos son inferiores estructurales que cultivan la tierra con tecnologías preindustriales y pagan rentas e impuestos. Pueden distinguirse tres tipos fundamentales de campesinos: feudales, agrogerenciales y capitalistas. Su inferioridad estructural depende, en el primer caso, de la incapacidad para adquirir la tierra; en el segundo, de la existencia de una élite gerencial omnipotente que fija las cuotas de producción y trabajo, y en el tercero, de la operación de un mercado de tierras y trabajo controlado por grandes terratenientes, corporaciones y bancos.

Entre las clases campesinas está muy extendida la «imagen de la limitación de lo bueno». Sin embargo, también hay

valores y actitudes contradictorios que conducen a innovaciones bajo condiciones estructurales e infraestructurales apropiadas. En Tzintzuntzan, a pesar de la imagen de la limitación de lo bueno, los hombres se esforzaron ante la posibilidad de trabajar como braceros, y tanto los hombres como las mujeres participaron en una serie de experimentos malogrados con la esperanza de mejorar sus vidas.

La contrapartida a la imagen de la limitación de lo bueno de las clases subordinadas urbanas es la cultura de la pobreza. Este concepto se centra en los valores y tradiciones de los pobres urbanos como explicación de su pobreza. Sin embargo, muchos de los valores en la cultura de la pobreza, como la desconfianza hacia las autoridades, el consumismo y la imprevisión, también se encuentran en clases más opulentas. La irrelevancia del énfasis de la gente en el valor del trabajo para comprender la génesis de las clases pobres puede verse en el caso de Squid Cove. Los habitantes de Terranova son conocidos en todo el mundo por su ética de trabajo; sin embargo, cuando la mecanización y el agotamiento de los recursos les impidieron conseguir un empleo estable todo el año, no tuvieron más alternativa que acogerse al subsidio de desempleo.

Los sistemas de estratificación en clases difieren en el grado de movilidad ascendente que permiten. Si las clases fueran exógamas y si los hijos de los más ricos fueran desheredados, la movilidad sería mucho más alta. Uno de los sistemas más fluidos de estratificación social es el de los natchez.

Las minorías y mayorías raciales, étnicas y culturales existen, prácticamente, en todas las sociedades estatales. Estos grupos difieren de las clases en que poseen estilos de vida

distintos originados en otra sociedad, manifiestan diferencias internas de clase y muestran un alto grado de conciencia de grupo. Las minorías y las mayorías luchan por el acceso y control de las fuentes de riqueza y poder, ayudadas o entorpecidas por sus fuerzas y debilidades adaptativas en relación con esferas específicas de competencia. Es la naturaleza específica de esta lucha en la historia de la relación entre minoría y mayoría la que determina el hecho de que la minoría y/o mayoría haga hincapié en la asimilación o en el pluralismo. Ambas opciones tienen ventajas y desventajas. Como ilustra el caso del movimiento del poder negro, a veces ni la estrategia de asimilación ni la de pluralismo son suficientes para superar los efectos de la segregación, la discriminación y la explotación. Cabe argüir que el chauvinismo racial y étnico beneficia más a la clase dirigente que a los miembros ordinarios tanto de la minoría como de la mayoría.

Los científicos sociales suelen identificar un tercer tipo de grupo estratificado llamado casta. Epítome del sistema de castas es el caso de la India hindú. Las concepciones tradicionales de las castas indias han estado dominadas por idealizaciones basadas en una visión «desde arriba» del sistema, en las que se representaba a las castas inferiores como si aceptaran su estatus subordinado. Los estudios que parten de la visión que se obtiene «desde abajo» muestran que las castas indias luchan por la movilidad ascendente de un modo flexible y adaptativo y se asemejan mucho a las minorías culturales, étnicas y raciales de otras sociedades.

12. La religión

Este capítulo pone su atención en el ámbito de la superestructura. Se examinan aspectos generales de las ideas culturalmente pautadas que, convencionalmente, se denominan religión, mito y magia. También se estudian las pautas de conducta llamadas ritual y que pretenden mediar entre los seres humanos y las fuerzas naturales, por una parte, y los seres y las fuerzas sobrenaturales, por otra. Define conceptos básicos como religión y magia, y expone los tipos básicos de organizaciones y rituales religiosos. Veremos que, aunque las condiciones infraestructurales y estructurales proporcionan medios para comprender el origen de creencias y rituales específicos, la religión frecuentemente tiene un papel crucial en la organización de los impulsos que conducen hacia importantes transformaciones de la vida social.

El animismo

¿Qué es la religión? El primer intento antropológico de definirla fue el de E. B. Tylor. Para Tylor, la esencia de la creencia religiosa era la idea de «dios». Probablemente, la mayoría de los occidentales todavía considera tal creencia como un ingrediente esencial de su propia concepción de lo que constituye la religión. Sin embargo, la época victoriana en la que Tylor vivió tendía a considerar la religión en términos todavía más restringidos, limitando a menudo el concepto al cristianismo. Las creencias en Dios de otros pueblos se relegaban al reino de la «superstición» y «el paganismo». La principal aportación de Tylor fue demostrar que el concepto judeocristiano de Dios era esencialmente similar a las creencias sobre seres sobrenaturales halladas en todo el mundo.

Tylor intentó, con considerable éxito, poner de relieve que la idea de Dios era una elaboración del concepto de «alma». En su libro *Primitive Culture* (Tylor, 1871), demostró que la creencia en «la doctrina de las almas», a la que llamó *animismo*, está presente hasta cierto punto y de una u otra forma en todas las sociedades. El animismo es la creencia de que dentro del cuerpo tangible, visible, ordinario, hay un ser normalmente invisible e intangible: el alma. En todo el mundo se cree que las almas se aparecen en los sueños, trances, visiones, sombras y reflejos y que intervienen en los

desmayos, la pérdida del conocimiento, el nacimiento y la muerte. Tylor razonaba que la idea básica de alma se ha debido inventar para explicar todos estos fenómenos enigmáticos. Una vez establecida, la idea básica de alma fue embellecida, dando lugar finalmente a toda una variedad de seres sobrenaturales, incluidas las almas de los animales, plantas y objetos materiales, así como los dioses, demonios, espíritus, diablos, espectros, santos, hadas, duendes, gnomos, ángeles, etcétera.

Los antropólogos del siglo XX han criticado a Tylor por su sugerencia de que el animismo surgió sencillamente como consecuencia del intento de comprender fenómenos humanos y naturales enigmáticos. Hoy sabemos que la religión es mucho más que un intento de explicar fenómenos enigmáticos. Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una gran diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas.

Otra crítica importante al énfasis de Tylor en la función de resolver enigmas de la religión atañe al papel de las alucinaciones en la formación de las creencias religiosas. Durante los trances provocados por drogas y otras formas de experiencia alucinatoria, la gente «ve» y «oye» cosas extraordinarias que parecen más «reales» que las personas y animales ordinarios. Cabe argüir, por tanto, que las teorías animistas no son intentos intelectuales de explicar trances y sueños, sino expresiones directas de experiencias psicológicas de carácter extraordinario. Sin embargo, no se puede negar que la religión y la doctrina de las almas también cumplen la función de proporcionar respuestas a las preguntas fundamentales sobre el significado de la vida y la muerte y las causas de los acontecimientos. Aunque hay algunas creencias

animistas universales, cada cultura tiene sus propios seres animistas distintivos y su elaboración específica del concepto de alma. Algunas culturas insisten en que la gente tiene dos o más almas, y otras creen que algunos individuos tienen más almas que otros. Los jíbaros del este del Ecuador reconocen tres tipos de almas: una ordinaria o «verdadera», un alma *arutam* y un alma *musiak* (Harner, 1972b). (Cuadro 12.1).

Cuadro 12.1

Las tres almas del jíbaro

Los jíbaros creen que la verdadera alma está presente, desde el nacimiento, dentro de cada jíbaro vivo, tanto hombre como mujer. Cuando muere una persona, esta alma abandona el cuerpo y sufre cuatro cambios posteriores. En primer lugar, vuelve al lugar de nacimiento de su cuerpo y vuelve a vivir su vida anterior de una forma invisible. A continuación se transforma en demonio y vaga por el bosque, solitario, hambriento y triste. Entonces, la verdadera alma muere de nuevo y se transforma en wampang, una especie de polilla gigante a la que puede verse alguna vez volando. Siempre está hambrienta. En su cuarta y última fase, la verdadera alma se convierte en niebla.

Después de un tiempo, que los jíbaros no saben con certeza, el wampang finalmente acaba con las alas dañadas por la lluvia y lo zarandea una tormenta hasta que cae y muere en el suelo. Entonces la verdadera alma se transforma en vapor en medio de la lluvia que cae. Se piensa que todas las nieblas y nubes son la forma final de las verdaderas almas. Y ya no sufre más cambios y persiste eternamente en esta forma de niebla (Harner, 1972b: 151).

Nadie nace con la segunda alma jíbaro, el *arutam*. Para conseguir un *arutam*, uno debe ayunar, bañarse en la Catarata Sagrada y beber agua de tabaco o un jugo de una planta que contiene la sustancia alucinógena llamada *datura*. El *arutam* sale de las profundidades del bosque en forma de una pareja de jaguares gigantes o de una pareja de serpientes que ruedan sin cesar hacia el buscador del alma. Cuando la aparición está cerca, el buscador debe correr hacia ella y tocarla. Entonces el *arutam* entrará en el cuerpo por la noche.

La gente que posee un alma *arutam* habla y actúa con una gran confianza y siente un irresistible deseo de matar a sus enemigos. Mientras conservan su *arutam*, son inmortales. Desafortunadamente, las almas *arutam* no pueden conservarse eternamente. Abandonan su

alojamiento temporal justo antes de que su dueño mate a alguien. Finalmente, errando en el bosque, serán recapturadas por otros buscadores de almas lo suficientemente valientes como para tocarles.

La tercera alma del jíbaro es el *musiak* —el alma vengadora—. El *musiak* aparece cuando la gente que anteriormente poseyera un *arutam* es asesinada por sus enemigos. El *musiak* crece dentro de la cabeza de la víctima e intenta salir y atacar al asesino. Para evitar esto, lo mejor que se puede hacer es cortar la cabeza de la víctima, «disminuirla de tamaño» y traerla a casa. Si se maneja adecuadamente en varios rituales y danzas, el musiak puede hacer al asesino fuerte y feliz. Después de que el *musiak* sea usado a beneficio del asesino, se lleva a cabo un ritual para devolverlo a la aldea de donde procede. Para hacer que vuelva a su sitio de origen las mujeres cantan esta canción (Harner, 1972b: 146):

Ahora, ahora vuelve a la casa donde viviste.

Tu esposa te está llamando desde tu casa.

Has venido aquí a hacernos felices.

Finalmente hemos acabado.

Así que vuélvete.

Animismo y *mana*

La definición dada por Tylor de la religión como animismo pronto se consideró demasiado estrecha. Como ha indicado Robert Marett (1914), cuando la gente atribuye propiedades vitales a rocas, vasijas, tormentas y volcanes no cree, forzosamente, que las almas son la causa de la conducta animada de estos objetos. De ahí que resulte necesario distinguir el concepto de una fuerza sobrenatural que no deriva su efecto de las almas. Marett acuñó el término animatismo para designar la creencia en estas fuerzas que no son almas. La posesión de una fuerza animatista concentrada puede dar a algunos objetos, animales y personas poderes extraordinarios independientes del poder proveniente de las almas y los dioses. Marett introdujo el término melanesio mana para designar esta forma concentrada de poder animatista. Así, una azuela que hace tallas intrincadas, un anzuelo que captura peces de gran tamaño, una maza que mata a muchos enemigos o la pata de un conejo que trae «buena suerte» tiene mucho mana. También se puede decir que la gente tiene más o menos mana. Un escultor cuyas tallas son especialmente complicadas y hermosas posee mana, mientras que un guerrero capturado por su enemigo evidentemente ha perdido el suyo.

En su sentido más amplio, *mana* simplemente indica creencia en una fuerza poderosa. Numerosas relaciones

vernáculas normalmente no reconocidas como creencias religiosas en las culturas occidentales pueden considerarse como *mana*. Por ejemplo, muchos millones de personas consumen píldoras de vitaminas con la esperanza de que tendrán un efecto poderoso sobre su salud y bienestar. Se dice que los jabones y detergentes limpian gracias a su «poder de limpieza»; la gasolina proporciona a los motores «poder de arranque» o «poder de avanzar»; los vendedores son apreciados por su «poder de venta»; y se dice que los políticos tienen *carisma* o «poder de ganar votos». Algunas personas creen fervientemente que tienen «suerte» o «mala suerte», lo que se podría traducir como una creencia en el control de cantidades variables de *mana*.

Lo natural y lo sobrenatural

Una manera de impedir que la definición de religión se haga tan amplia que abarque prácticamente todas las creencias consiste en distinguir entre seres y fuerzas sobrenaturales y naturales. Sin embargo, hay que subrayar que pocas culturas dividen clara y oportunamente sus creencias en categorías naturales y sobrenaturales. En una cultura en la que la gente cree que los espíritus siempre están presentes, proveer a los antepasados fallecidos de alimento y bebida no tiene por qué ser necesariamente natural o sobrenatural. La cultura puede carecer de las categorías *emic* «natural» y «sobrenatural». Asimismo cuando un chamán sopla humo sobre un paciente y extrae triunfalmente un pedazo de hueso supuestamente introducido en él por un enemigo, la pregunta de si la actuación es natural o sobrenatural puede carecer de significado *emic*.

Cuando escribe sobre los gururumba de las tierras altas de Nueva Guinea occidental, Philip Newman señala que «tienen una serie de creencias que postulan la existencia de entidades y fuerzas que nosotros llamaríamos sobrenaturales». No obstante, el contraste entre lo natural y lo sobrenatural no es pertinente, desde el punto de vista *emic*, para los mismos gururumba:

> Hay que decir… que nuestro uso de la noción de «sobrenatural» no corresponde a ningún concepto gururumba: estos no dividen el mundo en una parte natural y otra sobrenatural. Algunas entidades, fuerzas y procesos deben ser controlados en

parte mediante *lusu*, un término que denota rituales relacionados con el crecimiento, la curación o la estimulación de la fuerza, mientras que otros rara vez necesitan ser controlados de esta manera… Sin embargo, *lusu* no contrasta con ningún término que designe un campo de control en el que la naturaleza de los controles difiere de *lusu*. Por consiguiente, lusu forma parte sencillamente de todas las técnicas de control, y lo que controla forma parte de todas las cosas que requieren un control humano (Newman, 1965:83).

Lo sagrado y lo profano

Algunos antropólogos han sugerido que las creencias o las prácticas son religiosas cuando producen un estado emocional especial o «experiencia religiosa». Robert Lowie (1948:339) caracterizó esta experiencia como de «asombro y temor», una sensación de estar en presencia de algo extraordinario, misterioso, sagrado, santo, divino. Lowie llegó incluso a sostener que las creencias sobre los dioses y las almas no eran religiosas si se daba por supuesta la existencia de estos seres y si, al contemplarlos, el individuo no experimentaba temor o asombro.

El teórico que más contribuyó a esta manera de concebir la religión fue Emile Durkheim. Como muchos otros, Durkheim propuso que la esencia de la creencia religiosa consistía en que evocaba un sentimiento misterioso de comunión con un ámbito de lo sagrado. Todas las sociedades tienen sus creencias, símbolos y rituales *sagrados* que se oponen a los acontecimientos ordinarios o *profanos*. La aportación distintiva de Durkheim fue relacionar el ámbito de lo sagrado con el control que ejercen la sociedad y la cultura sobre la conciencia de cada individuo. Cuando la gente cree estar en comunión con fuerzas ocultas y misteriosas y seres sobrenaturales, lo que en realidad experimenta es la fuerza de la vida social. En nuestro temor a lo sagrado expresamos nuestra dependencia de la sociedad en forma simbólica. Así,

según Durkheim, la idea de «dios» sólo es la forma del culto a la sociedad.

Todas las culturas establecen una distinción entre los ámbitos sagrado y profano; por ello la idea durkheimiana de que lo sagrado representa el culto a la vida colectiva es probable que contenga algún elemento de verdad. Como veremos, la capacidad de apelar al carácter sagrado de algunas creencias y costumbres tiene gran valor práctico para reducir la disensión, imponer la conformidad y resolver las ambigüedades (cf. Rappaport, 1971a, b).

Magia y religión

Sir James Frazer trató de definir la religión en su famoso libro *La rama dorada*. Para Frazer, el que una creencia concreta fuera o no religiosa dependía del grado en que los participantes creían poder lograr que una entidad o fuer/a obedeciera sus órdenes. Si la actitud de los participantes era de incertidumbre y humildad, si se inclinaban a suplicar y pedir favores y concesiones, entonces sus creencias y acciones eran esencialmente religiosas. Si pensaban que controlaban las entidades y fuerzas que rigen los acontecimientos, no dudaban del resultado y no experimentaban ninguna necesidad de suplicar con humildad, entonces sus prácticas y creencias eran ejemplos no tanto de religión como de magia.

Frazer consideraba la oración como la esencia del ritual religioso. Ahora bien, las oraciones no siempre se recitan en tono de súplica. Por ejemplo, las oraciones entre los navajos deben recitarse al pie de la letra para ser eficaces. Sin embargo, los navajos no esperan que las oraciones recitadas al pie de la letra siempre den resultado. Así, es difícil trazar una línea separatoria entre oraciones y «hechizos mágicos». Por supuesto, no hay que tomar la súplica como característica de la comunicación verbal entre la gente y sus dioses. Como indicó Ruth Benedict (1938:640), «la adulación, el soborno y el fraude son medios frecuentes de influir en lo sobrenatural». Así, los kai de Nueva Guinea timan a sus espíritus ancestrales

como también lo hacen entre sí; algunas culturas intentan burlar a los espíritus mintiéndoles. Los tsimshian de la costa canadiense del Pacífico golpean el suelo con los pies, amenazan al cielo con sus puños y llaman a sus dioses «esclavos», en tono de reproche. Los manus del archipiélago Bismarck guardan los cráneos de sus antepasados en una esquina de la casa y hacen todo lo posible para complacer al «Señor Espíritu». Ahora bien, si una persona cae enferma, los manus pueden amenazar airadamente al Señor Espíritu con echarle de la casa. Esto es lo que dicen:

Como muera este hombre te quedas sin casa. Sólo podrás vagar por las orillas de la isla (usadas para fines excretorios). (Fortune, 65:216).

Otra parte importante del esquema de Frazer es su intento de distinguir la magia de la ciencia. Sostenía que la actitud del mago era exactamente la del científico. Tanto el mago como el científico creen que si se hace A bajo un conjunto apropiado de condiciones, entonces se seguirá B, prescindiendo de quién sea el practicante o de cuál pueda ser la actitud hacia el resultado. Se cree que arrojar al fuego un trozo de uña de la pretendida víctima, o clavar alfileres en un muñeco efigie, obtienen sus resultados con la certeza automática característica del disparo de una flecha con un arco o el corte de un árbol con un hacha. Frazer reconoció que si esta fuera la esencia de la distinción entre magia y religión, entonces, poco se diferenciaría la magia de la ciencia. De hecho calificó a la magia de «falsa ciencia» y postuló una secuencia evolutiva universal en la que la magia, con su interés por las relaciones de causa y efecto, dio lugar a la ciencia, mientras que la religión evolucionó siguiendo líneas completamente independientes.

El esquema de Frazer no ha resistido la prueba del trabajo

de campo. Las actitudes con las que los temerosos magos dobuanos se deshacen de las uñas y los confiados sacerdotes zuñis agitan la cerveza de yuca para provocar lluvias no se ajustan a los nítidos compartimientos de Frazer. La conducta humana se revela como una compleja mezcla en la que el temor y la admiración, el aburrimiento y la diversión, el poder y la impotencia, están presentes al mismo tiempo.

Probablemente, lo que regula el grado de ansiedad y súplica asociados a cualquier secuencia de conducta es más la importancia del resultado para los participantes que su filosofía de la causa y el efecto. Nuestro conocimiento del estado psicológico interno de los sacerdotes, magos, chamanes y científicos es demasiado precario para hacer declaraciones firmes en este campo.

La organización de las creencias y prácticas religiosas

Como acabamos de ver, las creencias y rituales religiosos adoptan una gran variedad de pensamientos, sentimientos y prácticas. No obstante, en este campo, como en todos los demás, hay procesos ordenados. Una buena manera de empezar a comprender la diversidad de los fenómenos religiosos es investigar si hay creencias y prácticas asociadas a niveles concretos de desarrollo político y económico.

Anthony F. C. Wallace (1966) ha distinguido cuatro variedades principales de «cultos» religiosos, es decir, formas de organización de las doctrinas y actividades religiosas, que tienen grandes implicaciones evolutivas. Las cuatro principales formas son: 1) *cultos individualistas*; 2) *cultos chamanistas*; 3) *cultos comunitarios*; y 4) *cultos eclesiásticos*, definidos de la siguiente manera:

1. *Cultos individualistas.* —La forma más básica de la vida religiosa implica creencias y rituales individualistas (pero culturalmente pautados). Toda persona es un especialista; cada individuo entabla relación con seres y fuerzas animistas y animalistas en cuanto experimenta personalmente la necesidad de control y protección. Este tipo de culto viene a ser como un «hágaselo usted mismo» en el terreno de lo religioso.
2. *Cultos chamanistas.*— Como indica Wallace, ninguna

cultura conocida por la antropología tiene una religión totalmente individualista, aunque los esquimales y otros cazadores y recolectores se sitúan claramente en esta dirección. Todas las sociedades conocidas también muestran, cuando menos, el nivel *chamanista* de especialización religiosa. El término *chamán* proviene de la palabra que los pueblos de habla tungú de Siberia usan para designar al especialista religioso con dedicación a tiempo parcial, a quien se consulta en momentos de tensión y ansiedad. Sin embargo, en aplicaciones transculturales, el término *chamán* puede referirse a individuos que actúan como adivinos, curanderos, médiums y magos para otras personas a cambio de regalos, honorarios, prestigio y poder.

3. *Cultos comunitarios.*— En un nivel más complejo de economía política, las formas comunitarias de creencias y prácticas se vuelven más elaboradas. Grupos de no especialistas organizados en términos de grados de edad, sociedades de hombres, clanes o linajes asumen la responsabilidad de celebrar, regular u ocasionalmente, rituales considerados esenciales para su propio bienestar o para la supervivencia de la sociedad. Aunque los rituales comunitarios pueden emplear especialistas como chamanes y oradores, habilidosos danzantes y músicos, una vez finalizada la celebración ritual los participantes vuelven a sus rutinas diarias. No hay especialistas religiosos a tiempo completo.
4. *Cultos eclesiásticos.* —El nivel eclesiástico de organización religiosa implica un sacerdocio o clero profesional con dedicación plena. Estos profesionales forman una burocracia que monopoliza la celebración

> de ciertos ritos en nombre de individuos, grupos y la sociedad entera. Normalmente las burocracias eclesiásticas están estrechamente asociadas a sistemas políticos de nivel estatal. En la mayoría de los casos, los líderes de la jerarquía eclesiástica son miembros de la clase dirigente y, en algunos casos, no se pueden distinguir las jerarquías política y eclesiástica de un Estado.

Wallace señala que las formas individualista, chamanista, comunitaria y eclesiástica de creencias y rituales forman una *escala*. Es decir, cada uno de los niveles más complejos incluye las creencias y prácticas de todos los niveles menos complejos. Por consiguiente, en las sociedades con cultos eclesiásticos existen también cultos comunitarios y chamanistas, como creencias y rituales estrictamente individualistas. En los siguientes apartados se presentarán ejemplos de cada una de estas formas de religión.

Creencias y rituales individualistas: los esquimales

El individualismo de gran parte de las creencias y rituales esquimales es paralelo al individualismo de su modo de producción. Solos o en pequeños grupos, los cazadores enfrentan su ingenio a la astucia y fuerza de una presa y hacen frente a los peligros de viajar sobre el hielo y a la amenaza de tormentas y noches que duran meses. El cazador esquimal estaba equipado con un ingenioso conjunto de artefactos tecnológicos que hacían posible la vida en el Ártico. Pero el resultado de la lucha diaria era incierto. Desde el punto de vista de los esquimales, no bastaba con estar bien equipado con anteojos para la nieve, *parkas* de piel, trampas con resorte de hueso, puntas de arpón dentadas y desmontables y poderosos arcos compuestos. También había que estar equipado para vérselas con los espíritus y fuerzas invisibles que acechan por doquier en la naturaleza y que, si se les ofende o no se les evita como es debido, podrían reducir al mejor cazador a un pobre hambriento. Era necesario un esfuerzo de vigilancia individual para tratar con almas errantes humanas y animales, espíritus locales, Sedna (el Guardián de los Animales Marinos), el Sol, la Luna y el Espíritu del Aire (Wallace, 1966:89). Parte del equipo de cada cazador consistía en su canción de caza (una combinación de canto, oración y fórmula mágica), que heredaba de su padre o de los hermanos de su padre o que compraba a algún famoso

cazador o chamán. La cantaba en voz baja mientras se preparaba para las actividades del día. Alrededor de su cuello llevaba una pequeña bolsa llena de diminutas esculturas animales, trozos de garras y piel, guijarros, insectos y otros artículos, cada uno de los cuales correspondía a algún Espíritu Ayudante con el que mantenía una relación especial. A cambio de la protección y el éxito en la caza que le concedían sus Espíritus Ayudantes, el cazador tenía que observar ciertos tabúes, abstenerse de cazar o comer algunas especies o evitar determinados lugares. Un cazador nunca debía dormir fuera sobre la nieve. Todas las tardes debía volver a tierra firme o al antiguo hielo sólido que está a cierta distancia del mar abierto, puesto que al Espíritu del Mar no le gusta que sus criaturas huelan a seres humanos mientras no cazan (Rasmussen, 1929:76). También había que tener cuidado de no cocinar mamíferos de tierra y mar en la misma olla; había que colocar agua dulce en la boca de los mamíferos marinos recién matados y grasa en la de los mamíferos terrestres (Wallace, 1966:90). Adviértase que algunas de estas «supersticiones» pueden haber mitigado tensiones psicológicas o haber tenido un valor práctico para la caza o algún otro aspecto de la vida esquimal. Por ejemplo, el no dormir fuera sobre el hielo es una precaución de seguridad.

Pautas de las creencias y rituales individualistas

Los del «hágaselo usted mismo» en el campo religioso individualista nunca inventan la mayor parte de sus religiones. Esto es verdad aun estando bajo la influencia de las drogas, durante estados de trance y en sueños y visiones. Por ejemplo, una forma de religión individualista frecuente en América del Norte y del Sur implica la adquisición de un *espíritu guardián* personal o un protector sobrenatural. Normalmente este espíritu protector se adquiere mediante una experiencia visionaria provocada por ayuno, tortura autoinfligida o drogas alucinógenas. La búsqueda de un alma arutam por parte de los jóvenes jíbaros, descrita antes, es una variante de este complejo tan difundido. Aunque cada visión arutam es ligeramente diferente, todas siguen una pauta similar.

Para muchos nativos de América del Norte, la experiencia central de la vida era también una visión alucinatoria. Los jóvenes necesitaban esta experiencia alucinatoria para tener éxito en el amor, la guerra, el robo de caballos, el comercio y otras actividades importantes. De acuerdo con su código de valentía y resistencia personales, buscaban estas visiones principalmente mediante la tortura autoinfligida.

Por ejemplo, los jóvenes crow que anhelaban tener la misma experiencia visionaria que sus mayores, iban solos a

las montañas, se despojaban de sus ropas y se abstenían de comer y beber. Si esto no bastaba, se cortaban una falange del dedo anular de la mano izquierda. Adiestrados desde la infancia en la espera de tal visión, la mayoría de los buscadores de visiones crow tenían éxito. Aparecía un búfalo, una serpiente, un halcón gallinero, un *Thunderbird*, un enano o un extraño misterioso; se revelaban acontecimientos milagrosos; y entonces estos seres extraños «adoptaban» al buscador de visiones y desaparecían.

Aunque la visión de cada crow contenía algunos elementos únicos, normalmente eran similares en los siguientes aspectos: 1) había alguna revelación de éxito futuro en la guerra, incursiones a caballo u otros actos de valentía; 2) las visiones normalmente tenían lugar al final del cuarto día (el cuatro era el número sagrado de los nativos norteamericanos); 3) prácticamente a todas las visiones acompañaba la adquisición de una canción sagrada; 4) los espíritus amistosos adoptaban al joven; 5) los árboles o rocas a menudo se convertían en enemigos que en vano disparaban contra los espíritus invulnerables. Lowie concluye:

> Él ve y oye no simplemente lo que cualquier ayunador, pongamos por caso en la Columbia británica o en Sudáfrica, vería y oiría bajo condiciones similares de agotamiento fisiológico y bajo el impulso de deseos comunes a todos los humanos, sino lo que la tradición social de la tribu crow sugiere imperiosamente (1948:14).

Los cultos chamanistas

Los chamanes son individuos a quienes socialmente se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. Todo el complejo chamanista incluye alguna forma de experiencia de trance durante la cual se aumentan los poderes del chamán. La forma más frecuente de trance chamánico es la *posesión*, la invasión del cuerpo humano por un dios o espíritu. El chamán entra en trance fumando tabaco, ingiriendo drogas, golpeando el tambor, danzando de forma monótona o simplemente cerrando los ojos y concentrándose. El trance empieza con rigidez corporal, sudor y jadeos. Mientras está en trance, el chamán puede actuar como médium, transmitiendo mensajes de los antepasados. Con la ayuda de espíritus amistosos, los chamanes predicen acontecimientos futuros, descubren objetos perdidos, identifican la causa de la enfermedad, prescriben curas y dan consejos a los clientes sobre cómo protegerse contra las intenciones malvadas de los enemigos.

Hay una estrecha relación entre cultos chamanistas y búsqueda individualista de visiones. Normalmente los chamanes son personalidades psicológicamente predispuestas a las experiencias alucinatorias. En culturas que usan libremente sustancias alucinógenas para penetrar los misterios del otro mundo, mucha gente puede obtener un

estatus chamánico. Entre los jíbaros, uno de cada cuatro hombres es chamán, puesto que el uso de plantas alucinógenas permite a casi todo el mundo alcanzar los estados de trance esenciales para la práctica del chamanismo (Harner, 1972b: 154). En otras partes, llegar a ser chamán puede estar restringido para personas propensas a tener alucinaciones auditivas y visuales.

Una parte importante de la actuación chamanista en muchas regiones del mundo consiste en simples trucos de ventriloquia, prestidigitación e ilusionismo. Por ejemplo, los chamanes de Siberia señalaban la llegada de espíritu posesor moviendo subrepticiamente las paredes de una tienda a oscuras. En toda Sudamérica la ceremonia más corriente de la cura chamánica consiste en extraer trocitos de hueso, guijarros, bichos y otros objetos extraños del cuerpo del paciente. No hay que considerar la práctica de estos trucos como una prueba de que el chamán tiene una actitud cínica o incrédula hacia el resto de su actuación. La mente humana es plenamente capaz de bloquear y compartimentar la información contradictoria o inoportuna reprimiéndola a un plano inconsciente y mediante la racionalización («es un truco, pero para su propio bien»; o «es un truco, pero funciona»).

Aunque el trance forma parte del repertorio chamanista en centenares de culturas, no es universal. Muchas culturas tienen especialistas con dedicación a tiempo parcial que no usan el trance, pero que diagnostican y curan enfermedades, encuentran objetos perdidos, predicen el futuro y confieren inmunidad en la guerra y éxito en el amor. Se puede designar a estas personas con nombres tan diversos como magos, videntes, brujos, encantadores, hechiceros y curanderos. El

complejo chamanista incluye todos estos roles.

Los tapirapé, un pueblo aldeano del centro de Brasil, tienen un culto chamanista típico (Wagley, 1977). Los chamanes tapirapé obtienen sus poderes de sueños en los que se encuentran con seres espirituales que se convierten en ayudantes suyos. Los sueños son causados por almas que abandonan el cuerpo y van de viaje. Los sueños frecuentes son un signo de talento chamanista. Los chamanes maduros, con la ayuda de sus espíritus familiares, pueden convertirse en pájaros o lanzarse al aire en «canoas» de calabaza, charlar con espíritus y demonios, o viajar hasta aldeas lejanas a través del tiempo (Cuadro 12.2).

Cuadro 12.2

Cómo Ikanancowi llegó a ser chamán

En su sueño [Ikanancowi] caminó hasta las orillas de un gran lago en lo profundo de la selva. Allí escuchó el ladrido de los perros y corrió en la dirección en la que venía el ruido hasta que se encontró con varios espíritus del bosque, de la categoría llamada muntí anká. Estaban arrancando un murciélago de un árbol para alimentarse. [Los espíritus] hablaron con Ikanancowi y le invitaron a volver a su aldea, que estaba situada en las cercanías del lago. En la aldea vio periquitos y muchos socó…, pájaros que guardaban como animales domésticos. [Ellos] tenían varios pucheros de kauí [una especie de papilla] e invitaron a Ikanancowi a comer con ellos. Él lo rechazó al ver que su kauí estaba hecho con sangre humana. Ikanancowi observaba a un espíritu cómo bebía el kauí y vio que inmediatamente después vomitaba sangre; el chamán vio a un segundo espíritu cómo bebía otro recipiente e inmediatamente expulsó sangre por el ano. Él vio al muntí anká vomitar sus entrañas y arrojarlas en el suelo, pero enseguida se dio cuenta de que esto solamente era un truco; ellos no morirían, porque tenían más intestinos. Después de esta visita, los muntí anká llamaron a Ikanancowi padre y él los llamó hijos; con frecuencia, les invitaba en sus sueños y siempre tenía a los muntí anká cerca de él.

Fuente: Wagley, 1943:66-67.

A menudo, se acude a los chamanes tapirapé para curar

enfermedades. Esto lo consiguen con la prestidigitación y la ayuda de sus espíritus familiares entrando en una situación de semitrance provocada al ingerir grandes cantidades de tabaco (Cuadro 12.3).

Cuadro 12.3

Cura mediante el vómito

A menos que la enfermedad sea lo suficientemente grave como para aconsejar un tratamiento inmediato, el chamán siempre cura a última hora de la tarde. El chamán va donde está el paciente, y se pone en cuclillas cerca de la hamaca del mismo; su primer acto siempre es encender su pipa. Cuando el paciente tiene fiebre o está inconsciente debido a la visión de un espíritu, el método principal de tratamiento es por medio de masaje. El chamán sopla humo sobre todo el cuerpo del paciente; después sopla el humo sobre sus propias manos, escupe en ellas y da masaje al paciente de una forma lenta y firme, siempre en la dirección de las extremidades del cuerpo. Muestra que está sacando una sustancia extraña con el movimiento rápido de sus manos a medida que alcanza el extremo de un brazo o de una pierna.

El método más frecuente de curar es por medio de la extracción de un objeto maligno a través de la succión. El chamán se pone en cuclillas al lado de la hamaca de su paciente y comienza a «comer humo» —traga grandes bocanadas de humo de tabaco de su pipa—. Él empuja el humo por medio de profundas inspiraciones hasta lo más profundo de su estómago; enseguida se intoxica y le acometen náuseas; vomita violentamente y el humo sale de su estómago. Lanza quejidos y aclara su garganta de una forma que recuerda a la persona que tiene náuseas pero es incapaz de vomitar. Volviendo a chupar lo que él vomita acumula saliva en su boca.

En medio de todo este proceso se para varias veces para chupar el cuerpo de su paciente y finalmente, con un terrible esfuerzo, expulsa en el suelo todo el material acumulado y busca en medio de toda la porquería el objeto extraño que ha sido la causa de la enfermedad. Ni siquiera una vez vi al chamán mostrar el objeto extraño a los que miraban. Para un tratamiento, el tapirapé (chamán) normalmente repite este proceso de «comer humo», chupar y vomitar, varias veces. Cuando el que está enfermo es un hombre de gran prestigio, el tratamiento que hemos mencionado lo llevarán a cabo dos o incluso tres chamanes, y el ruido de los violentos vómitos resuena en toda la aldea.

Fuente: Wagley, 1943:73-74.

Por lo que respecta al uso tan difundido del tabaco en los rituales de los americanos nativos, es interesante indicar que el tabaco contiene alcaloides alucinógenos y puede provocar visiones si se consume en grandes cantidades.

Los cultos comunitarios

Todas las culturas tienen creencias y prácticas religiosas organizadas comunitariamente. Incluso los esquimales tienen ritos comunitarios. Bajo el interrogatorio de los chamanes, esquimales asustados y enfermos confiesan públicamente violaciones de tabúes que han provocado su enfermedad y que han puesto en peligro al resto de la comunidad.

Entre los americanos nativos de las llanuras occidentales había ritos públicos anuales de autotortura y búsqueda de visiones conocidos como la Danza del Sol. Bajo la dirección de líderes chamanes, los danzantes del sol se ataban a un poste con una cuerda pasada a través de un corte en su piel. Observados por el grupo reunido en asamblea, daban vueltas o danzaban alrededor del poste y tiraban de la cuerda, hasta que se desmayaban o su piel se desgarraba. Estas exhibiciones públicas de resistencia y valentía formaban parte del acentuado complejo de pillaje y guerra que se desarrolló después de la llegada de los europeos.

Los ritos comunitarios se agrupan en dos grandes *categorías*: 1) *ritos de solidaridad*, y 2) *ritos de paso*. En los ritos de solidaridad, la participación en rituales públicos de carácter dramático realza el sentido de identidad del grupo, coordina las acciones de sus miembros individuales y prepara al grupo para una acción de cooperación inmediata o futura. Los ritos de paso celebran el movimiento social de los

individuos, entrando o saliendo de los grupos, accediendo o abandonando estatus de importancia crítica tanto para ellos como para la comunidad. En todo el mundo, los principales acontecimientos para la celebración de los ritos de paso son la reproducción, la llegada a la madurez, el matrimonio y la muerte.

Ritos comunitarios de solidaridad: el totemismo

Los ritos de solidaridad son frecuentes entre clanes y otros grupos de filiación. Normalmente estos grupos tienen nombres y emblemas que identifican a los miembros del grupo y separan a unos grupos de otros. Predominan los nombres y emblemas de animales, pero también se dan los de insectos, plantas y fenómenos naturales tales como lluvia y nubes. Estos objetos que identifican al grupo se llaman *tótems*. Muchos tótems —el oso, el fruto del árbol del pan, el canguro— son especies útiles o comestibles, y a menudo hay una relación de filiación estipulada entre los miembros del grupo y su antepasado totémico. A veces los miembros del grupo deben abstenerse de causar daño o comer su tótem. No obstante, hay muchas variaciones en las formas específicas de la creencia totémica, y no cabe afirmar que exista un único complejo totémico. Lévi-Strauss (1963a) ha sugerido que la unidad del concepto del totemismo consiste no en una creencia o práctica específica, sino en ciertas relaciones lógicas generales entre los grupos así denominados y sus nombres. Sea cual fuere la clase de animal o cosa que sirve como tótem, es más bien el contraste con otros tótems en vez de sus propiedades específicas lo que los hace útiles para la identificación de grupo.

Los arunta de Australia proporcionan uno de los casos

clásicos de ritual totémico. Entre los arunta, cada individuo se identifica con el tótem de un lugar sagrado cerca del cual pasó su madre poco antes de quedar embarazada (véanse 217-8). Estos lugares contienen los objetos de piedra denominados *churinga*, que son la manifestación visible del espíritu de cada persona. Se cree que los churinga fueron depositados allí por los antepasados totémicos, cuando, al principio del mundo, hicieron un viaje por esa parte del país. Después, los antepasados se transformaron en animales, objetos y otros fenómenos que constituyen el inventario de tótems. Una vez al año, durante ciertos ritos conocidos como *Intichiuma*, se visita los lugares sagrados de cada tótem.

Estos rituales tienen muchos significados y funciones. Los participantes se ocupan seriamente de proteger a sus tótems y asegurar su reproducción. Pero la pertenencia restringida del grupo ritual también indica que están representando el dogma mitológico de su ascendencia común. Las ceremonias del tótem reafirman e intensifican el sentido de identidad común de los miembros de una comunidad regional. La manipulación del churinga confirma el hecho de que el grupo totémico tenga «piedras» o, con una metáfora más familiar, «raíces» en una tierra concreta (Cuadro 12.4).

Cuadro 12.4

El Intichiuma de las larvas

Los hombres larva se deslizan fuera del campamento. Bajo la dirección de su cabecilla siguen la senda tomada por Intwailiuka, la larva jefe del amanecer. Al final de esta senda se encuentran con el *churinga* y otros recuerdos del viaje del Intwailiuka. Un lugar sagrado consiste en una cueva poco profunda, dentro de la cual hay una gran roca rodeada de pequeñas piedras redondas. El cabecilla identifica a la gran roca como el cuerpo de la larva y las piedras pequeñas como sus huevos. El cabecilla empieza a cantar, golpeando las rocas con un palo mientras que los otros se unen a él golpeando con ramitas. La canción pide a la larva que ponga

más nuevos. Entonces, el cabecilla golpea a cada uno de los hombres en su estómago con una de las «piedras huevo» diciendo, «has comido demasiado».

Después el grupo va al siguiente lugar sagrado, debajo de una gran roca donde Intwailiuka solía cocinar y comer. Los hombres cantan, golpean con sus ramas y lanzan piedras huevo hacia arriba del peñasco, como hizo Intwailiuka. Luego van al siguiente lugar sagrado, que consiste en un agujero de unos dos metros de profundidad. El cabecilla saca toda la suciedad del fondo de este agujero, volviendo con más *churingas* de larva. Las piedras son limpiadas cuidadosamente, pasadas de mano en mano y después se vuelven a poner en su sitio. El grupo se para ante un total de diez lugares antes de volver al campamento. Preparándose para su vuelta, los hombres se adornan con cuerdas, huesos para la nariz, colas de rata y plumas. También pintan sus cuerpos con el dibujo sagrado de la larva. Mientras han estado ausentes, uno de los hombres larva ha construido una cabaña de paja con la forma de un capullo de larva. Los hombres entran en la choza y cantan sobre el viaje que han realizado. Entonces el cabecilla sale arrastrándose y deslizándose, seguido de todos los demás, imitando así a las larvas adultas cuando salen de sus capullos. Esto se repite varias veces. Durante esta fase de la ceremonia todos los espectadores que no son larvas se mantienen a distancia y se les obliga a seguir las órdenes de los hombres y mujeres larva (Spencer y Gillen, 1968).

Ritos comunitarios: los ritos de paso

Los ritos de paso acompañan a los cambios en la posición estructural o estatus que son de interés público general. ¿Por qué el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte son tan a menudo ocasiones para la celebración de ritos de paso? Probablemente por sus implicaciones públicas: el individuo que nace, alcanza la madurez, se casa o fallece no es la única persona involucrada en estos acontecimientos. Muchas otras personas deben ajustarse a estos cambios trascendentales. El nacimiento no sólo define una nueva vida, sino que también origina o modifica la posición de los padres, abuelos, hermanos, herederos, compañeros de edad y muchas otras relaciones domésticas y políticas. La principal función de los ritos de paso es dar reconocimiento comunitario a todo el complejo de relaciones nuevas o modificadas y no meramente a los cambios experimentados por los individuos que nacen, se casan o mueren.

Los ritos de paso se ajustan a una pauta notablemente similar en las culturas más diversas (Eliade, 1958; Schlegel y Barry, 1979). En primer lugar, los principales actores son separados de las rutinas asociadas a su vida anterior. En segundo lugar, se dan pasos físicos y simbólicos decisivos para extinguir los estatus anteriores. A menudo estos pasos incluyen la idea de matar la vieja personalidad. Para promover «la muerte y la transfiguración» se cambian las

ropas y adornos viejos por otros nuevos y se pinta o mutila el cuerpo. Finalmente, los participantes retornan ceremoniosamente a la vida normal.

Podemos ver esta pauta de los ritos de paso en las ceremonias de iniciación masculina de los ndembu del norte de Zambia. Aquí, al igual que entre muchos pueblos de África y Oriente Medio, la transición de la infancia a la madurez conlleva el rito de la circuncisión. Se saca a los niños de sus diferentes aldeas y se les reúne en una «escuela» especial en el matorral. Son circuncidados por sus propios parientes o vecinos, y después de que cicatrizan sus heridas, vuelven a la vida normal (Cuadro 12.5).

Cuadro 12.5

La circuncisión ndembu

Se empieza con el almacenamiento de comida y cerveza. Después se hace un calvero en el matorral y se establece un campamento. Este campamento incluye un hogar en el que las madres de los niños sometidos a la circuncisión cocinan para ellos. El día que precede a la circuncisión, los circuncisores danzan y cantan canciones en las que expresan su antagonismo a las madres de los niños y aluden a la «muerte» que va a ocurrir. Los niños y sus familias se congregan en el campamento; se encienden hogueras y se inicia una noche de danzas y licencia sexual.

De pronto los circuncisores entran en procesión, llevando su equipo… El resto de la reunión les sigue cuando danzan en cuclillas, alzando diferentes artículos del equipo y cantando roncamente. A la luz de la hoguera y de la luna, la danza se vuelve cada vez más frenética (Turner, 1967:205).

Entretanto, aquellos que están apunto de «morir» se sientan en fila acompañados por sus madres y padres. Durante la noche sus parientes masculinos les despiertan repetidas veces llevándolos de un lado para otro. A la mañana siguiente sus madres les dan una «última cena» (es decir, un ultimo desayuno); «cada madre alimenta a su hijo con la mano como si fuera una criatura». Los niños tratan de no parecer aterrorizados cuando, después del desayuno, los circuncisores con sus cejas y frentes pintarrajeadas con arcilla roja danzan blandiendo sus cuchillos.

La circuncisión real tiene lugar en otro calvero, a cierta distancia del

campamento cocina. Los niños permanecen recluidos en este lugar, llamado el «lugar de morir». Duermen en un pabellón de maleza vigilados por un grupo de «guardianes» masculinos que no cesan de darles órdenes. Después de su «último desayuno», los niños son conducidos camino abajo hacia el «lugar de morir». Los guardianes salen precipitadamente, los cogen y desgarran sus ropas. Se obliga a las madres a retirarse al campamento cocina, donde empiezan a llorar como ante el anuncio de una muerte. Los guardianes sujetan a los niños mientras que los circuncisores: estiran el prepucio, hacen un pequeño corte arriba y otro abajo como guías, después cortan a través de la sección dorsal con un único movimiento y prosiguen hendiendo a lo largo de la sección ventral; finalmente, quitan el prepucio suficiente para dejar bien al descubierto el glande (*ibíd*.:216).

Durante la reclusión en el «lugar de morir», los niños están sometidos a la estricta disciplina de sus guardianes. Tienen que mantener un comportamiento discreto, hablar sólo cuando se les dirija la palabra, ir a buscar y transportar corriendo todo lo que se íes pida y hacer recados. En tiempos anteriores se les enviaba a misiones peligrosas de caza y sufrían severas palizas si rompían la disciplina o mostraban cobardía. Se les aterrorizaba de noche con el sonido de la *bramadera*, un disco plano que provoca un ruido zumbador cuando se le hace dar vueltas en el extremo de una cuerda. Los danzantes enmascarados, a quienes los niños creen «gente roja de las tumbas», aparecen de repente y les golpean con palos. Estos mismos monstruos visitan el campamento cocina, danzan delante de las mujeres y aterrorizan a los niños pequeños. Durante su reclusión, se les enseña a los niños las reglas de la virilidad, cómo ser valientes y sexualmente potentes. Se les sermonea y arenga y se les hace responder a enigmas ricos en significados simbólicos.

Para su «renacimiento» se pintarrajea todo el cuerpo de los niños con arcilla blanca, que simboliza su nuevo ser. Después se les conduce al campamento cocina donde se les presenta a sus madres.

Al principio las madres lloran, después su aflicción se convierte en cantos de regocijo al ver que sus hijos están sanos y salvos. Resulta imposible describir adecuadamente la consiguiente escena de júbilo total. Los guardianes corren en un círculo interior, las madres danzan al lado de ellos… mientras que otras parientes y amigas forman un círculo externo de danzantes que cantan con alegría. Los hombres permanecen fuera del remolino, riendo con gran placer. Se levantan nubes de polvo (*ibíd*.:255).

En muchas culturas, se somete a las niñas a ritos similares de separación, reclusión y retorno con motivo de sus

primeras menstruaciones y su elegibilidad para el matrimonio. La mutilación genital también es frecuente entre las muchachas y, en muchas partes del mundo, se practica la operación llamada *clitoridectomía*. En esta operación se corta la parte externa del clítoris. Muchos grupos australianos practicaban tanto la circuncisión como la clitoridectomía. Por añadidura, los australianos arrancaban el diente delantero de los niños púberes. Los varones eran también sometidos a la operación de la *subincisión*, en la cual se hacía una abertura en la parte inferior del pene hasta llegar a la uretra.

Los cultos eclesiástico

Los cultos eclesiásticos tienen en común la existencia de un clero o sacerdocio profesional organizado en forma de burocracia. Generalmente, esta burocracia está asociada a y bajo el control de un templo central. El clero puede gozar de gran independencia en centros de culto secundarios o provinciales. En general, cuanto más centralizado está el sistema político, más lo está la burocracia eclesiástica.

Los especialistas eclesiásticos difieren tanto de los chamanes tapirapé como de los circuncisores y guardianes ndembu. Son personas formalmente designadas que se consagran totalmente a los rituales de su oficio. Estos rituales normalmente incluyen una gran variedad de técnicas para influir y controlar los seres animistas y las fuerzas animalistas. El apoyo material a estos especialistas a tiempo completo está estrechamente relacionado con el poder y los privilegios fiscales. Como sucede entre los incas (véase Cap. 10. *Un imperio americano autóctono: los incas*), el Estado y el sacerdocio pueden repartirse las rentas y tributos exigidos a los campesinos. Bajo el feudalismo (véase Cap. 10. *El feudalismo*), la jerarquía eclesiástica obtiene sus ingresos de sus propias haciendas y de los regalos de príncipes y reyes poderosos. Los altos funcionarios en las jerarquías eclesiásticas feudales son casi siempre parientes de los miembros de la clase dirigente o personas designadas por

estos.

La presencia de organizaciones eclesiásticas provoca una profunda escisión entre aquellos que participan en las celebraciones rituales. Por una parte, hay un segmento activo, el sacerdocio, y por otra la «congregación» pasiva, cuyos miembros quedan reducidos a la condición de espectadores virtuales. Los miembros del sacerdocio deben adquirir complejos conocimientos sobre rituales, historia, calendarios y astronomía. A menudo son escribas y personas cultas. No obstante, hay que subrayar que la «congregación» no abandona del todo sus creencias y rituales chamanistas, individualistas y comunitarios. Estos se realizan a veces en secreto, en vecindarios, aldeas o unidades domésticas, junto con los rituales «superiores», pese a los esfuerzos más o menos enérgicos por parte de la jerarquía eclesiástica de acabar con las creencias y celebraciones que frecuentemente llaman idolátricas, supersticiosas, paganas, salvajes o heréticas.

La religión de los aztecas

Muchas de las características principales de la creencia y el ritual en contextos estratificados pueden reconocerse en la organización eclesiástica de los aztecas de México. Los aztecas hacían a sus sacerdotes responsables del mantenimiento y renovación del universo entero. Los sacerdotes podían obtener la bendición de los dioses aztecas, asegurar el bienestar del pueblo azteca y proteger al mundo contra el hundimiento en el caos y las tinieblas celebrando ritos anuales (Cuadro 12.6). Según la teología azteca, el mundo ya había pasado por cuatro edades, cada una de las cuales había terminado en una destrucción por un cataclismo. La primera edad terminó cuando el dios reinante, Tezcatlipoca, se transformó en sol y toda la gente de la tierra fue devorada por jaguares. La segunda edad, gobernada por la serpiente emplumada. Quetzalcoatl, fue destruida por huracanes que convirtieron a la gente en monos. La tercera edad, gobernada por Tlaloc, dios de la lluvia, finalizó cuando los cielos llovieron fuego. Después vino el gobierno de Chalchihuitlicue, diosa del agua, cuyo tiempo finalizó con un diluvio universal en el que la gente se transformó en peces. La quinta edad está en curso, gobernada por el dios Sol, Tonatiuh, y condenada más pronto o más tarde a la destrucción por terremotos.

Cuadro 12.6

El calendario azteca

Todos los aspectos del ritual azteca estaban regulados por complicados sistemas de calendarios solamente entendidos por sacerdotes. Por medio de sus calendarios los sacerdotes seguían la pista de los dioses, quienes tenían que ser apaciguados, y de los días peligrosos, cuyo descuido podría haber ocasionado el fin del mundo.

Los aztecas calculaban el año como de 365 días. Dividían este periodo en 18 meses de 20 días cada uno (18 x 20 = 360). Dejando 5 días sobrantes como un periodo de mala suerte. Cada uno de los periodos de 20 días tenía un nombre e iba numerado consecutivamente de 1 a 13. Cada 13 días x 20 = 260 días, el número 1 correspondía al comienzo del mes. Este periodo de 260 días engranaba con el año de 365 días. Cada 52 años, el comienzo de los ciclos de 260 días y de 365 días coincidía. Los días más sagrados eran aquellos que estaban asociados con el final de cada ciclo de 52 años. En esta época los sacerdotes se esforzaban denodadamente para evitar el fin del mundo. El fuego del altar, que había estado ardiendo continuamente durante 52 años, se extinguía junto con todos los fuegos de todo el imperio. La gente destruía toda la decoración y mobiliario de sus hogares, ayunaba y rezaba esperando el fatal desenlace. Se ocultaba a las mujeres embarazadas y se evitaba que los niños se quedaran dormidos. En el amanecer del último día, los sacerdotes subían al cráter de un volcán apagado en el centro del valle de México y observaban angustiadamente el cielo buscando señales de que el mundo continuaría existiendo. Cuando ciertas estrellas cruzaban el meridiano, sacrificaban a un cautivo y encendían un nuevo fuego sobre el pecho de la víctima. Los corredores portaban antorchas encendidas en este sagrado fuego y lo llevaban por todo el imperio.

La principal función de los 5000 sacerdotes que vivían en la capital azteca era asegurar que el fin del mundo se produjera lo más tarde posible. Esto sólo se podía garantizar complaciendo a las legiones de dioses que se creía gobernaban el mundo. La mejor manera de hacerlo consistía en ofrecerles regalos, el más precioso de los cuales eran los corazones aún palpitantes de seres humanos. Los corazones de los cautivos de guerra eran los regalos más estimados porque se obtenían con gran esfuerzo y riesgo.

Los centros ceremoniales aztecas estaban dominados por

grandes plataformas piramidales coronadas por templos. Estas estructuras eran los escenarios en los que se representaba el drama del sacrificio humano al menos una vez al día durante todo el año. En días especialmente críticos había múltiples sacrificios. La pauta fijada para estas celebraciones implicaba, primero, el ascenso de la víctima por la gran escalinata hasta la cima de la pirámide; después, en la cima, la víctima era sujetada por cuatro sacerdotes, uno para cada extremidad, y tendida boca arriba sobre la piedra sacrificial. Un quinto sacerdote desgarraba el pecho de la víctima con un cuchillo de obsidiana y le arrancaba el corazón aún palpitante, que primero se pasaba por la estatua del dios y después se quemaba. Finalmente, el cuerpo sin vida era arrojado por la escalinata de la pirámide. Se cree que durante una ceremonia de consagración de 4 días del principal templo azteca en Tenochtitlán, fueron sacrificados 20.000 prisioneros de guerra de la manera antes descrita. Se enviaba hasta 15.000 personas a la muerte por año para aplacar a los dioses sedientos de sangre. La mayoría de estas víctimas eran prisioneros de guerra, aunque también se sacrificaban de vez en cuando jóvenes, doncellas y niños locales (Berdan, 1982; Vaillant, 1966; Coe, 1977; Soustelle, 1970). Los cuerpos de muchos de los que eran sacrificados caían por la escalinata de la pirámide y, desmembrados, acababan probablemente siendo cocidos y comidos (Harner, 1977).

El canibalismo azteca

Antes de la aparición del Estado muchas sociedades practicaban el sacrificio humano y consumían ritualmente todo o parte de los cuerpos de los prisioneros de guerra (Harris, 1985). Carentes de medios políticos para aplicar impuestos y reclutar grandes poblaciones, las jefaturas tenían escaso interés en preservar las vidas de sus enemigos vencidos. Sin embargo, con la llegada del Estado, estas prácticas tendieron a desaparecer. Como hemos visto en Cap. 10. *Orígenes de los estados*, los territorios conquistados fueron incorporados al Estado y la mano de obra procedente de las poblaciones vencidas fue explotada por medio de impuestos, reclutamiento y ofrendas. De esta forma, la conservación de las vidas de la gente vencida se convirtió en una parte esencial del proceso de expansión del Estado.

Sin embargo, los aztecas fueron una excepción a esta pauta general. En vez de tabuizar los sacrificios humanos y el canibalismo y estimular la caridad y la amabilidad hacia los enemigos vencidos, el Estado azteca hizo del sacrificio humano y del canibalismo el principal foco de las creencias eclesiásticas y rituales. A medida que los aztecas se hicieron más poderosos, el canibalismo aumentó en vez de disminuir. Como los cráneos de las víctimas eran colocados unos al lado de otros en estanterías de madera muy altas una vez que los cerebros eran sacados y comidos, fue posible para los

miembros de la expedición de Cortés contar por lo menos una categoría de víctimas. Aseguraron que en una de estas estanterías en el centro de Tenochtitlán, había 136.000 cabezas, pero fueron incapaces de contar otro grupo de víctimas cuyas cabezas se habían apilado en dos torres bastante altas, hechas en su totalidad a base de cráneos y mandíbulas (Tapia, 1971:583), así como tampoco pudieron contar los cráneos exhibidos en cinco estanterías más pequeñas que estaban situadas en la misma zona central. Según cálculos realizados por Ortiz de Montellano (1983:404), la estantería principal no podía contener más de 60.000 cráneos. Suponiendo que esta última cifra, más baja, fuese más exacta, el número de sacrificios humanos y de canibalismo practicado en Tenochtitlán es único en la historia humana.

Aunque es muy discutida, la explicación de Michael Harner (1977) sobre las características únicas de la religión caníbal del Estado azteca, merece un serio análisis. Harner arranca del hecho de que como resultado de milenios de intensificación y crecimiento de la población, las tierras altas del centro de México habían perdido sus herbívoros domesticables y los cerdos. A diferencia de los incas, que obtenían su alimento animal de la llama, alpaca y de las cobayas —o de los estados del Viejo Mundo, que disponían de ovejas, cabras, cerdos y ganado vacuno—, los aztecas solamente criaban patos semi-domésticos, pavos y perros sin pelo. La fauna salvaje, tal como los ciervos y aves acuáticas migratorias, no era lo suficientemente abundante como para proporcionar a los aztecas más de uno o dos gramos de proteína animal per cápita y día (comparado con los más de 60 gramos de los Estados Unidos). La situación de

agotamiento de la fauna natural queda demostrada por la prominencia en la dieta azteca de insectos, gusanos y «pasteles de verdín», que estaban hechos de algas procedentes de la superficie del lago Texcoco (véase Harris, 1979; Sahlins, 1978).

La teoría de Harner es que debido al intenso agotamiento de los recursos animales resultaba muy difícil para el Estado azteca prohibir el consumo de carne humana con vistas a facilitar sus intereses expansionistas. Debido a ello, carne humana, en vez de carne animal, era distribuida como una forma de premiar la lealtad al trono y la valentía en el combate. Además, el hacer siervos o esclavos a base de cautivos no habría hecho más que empeorar la escasez de alimento animal. Prohibiendo el canibalismo había mucho que perder y poco que ganar.

Desde un punto de vista *etic*, no se podría afirmar que los aztecas iban a la guerra para obtener prisioneros y carne. Como todos los estados, los aztecas fueron a la guerra por razones asociadas con la naturaleza inherentemente expansionista del Estado. Sin embargo, desde un punto de vista *emic*, se podría afirmar que el deseo de capturar prisioneros para el sacrificio y consumo era un importante objetivo de los participantes en el combate.

Como ya se ha discutido anteriormente, con referencia al agotamiento de la caza y su relación con la guerra de los yanomamo (véase Cap. 9. *Piezas de caza y guerra: los yanomamo*), el alimento de procedencia animal es un compacto paquete de nutrientes esenciales para el crecimiento, salud y vigor humanos extremadamente valioso. La carne y otros productos de procedencia animal son muy apropiados para el ser humano no sólo por sus proteínas de

alta calidad sino por sus grasas, minerales y vitaminas. De aquí que la teoría de Harner no pueda ser completamente desechada diciendo que los aztecas podían haber obtenido todos estos aminoácidos esenciales (los 9 o 10 bloques de construcción de proteínas que no pueden ser sintetizados por el cuerpo humano) de los gusanos e insectos, de las algas, y del maíz, habas y otros alimentos vegetales (Ortiz de Montellano, 1978). Los gusanos e insectos son unidades alimenticias pequeñas y dispersas que ocupan una posición baja en la cadena alimentaria. De acuerdo con la teoría de la optimización del forrajeo (Cap. 4), es más eficaz dejar que organismos superiores tales como las aves, peces y mamíferos, cacen y recojan gusanos, insectos, y comer luego estas especies superiores en vez de comer sus presas. De la misma forma es mucho más eficaz dejar que el pescado coma algas y nosotros comer el pescado, en vez de recoger y procesar las algas y de esta forma privar al pescado de su alimento.

Un adulto sano puede obtener todos los aminoácidos esenciales comiendo exclusivamente grandes cantidades de cereales (Pellet, 1986; Lieberman, 1986). Pero tales dietas son deficientes en minerales (por ejemplo, hierro) y vitaminas (por ejemplo, la vitamina A). Además los niveles de proteínas que son adecuados para los adultos normales y que pueden obtenerse exclusivamente de los cereales o de combinar el maíz con habas resultan un tanto dudosos cuando se tiene en cuenta las necesidades de los niños y de las mujeres embarazadas y lactantes; lo mismo ocurre para cualquiera que sufra de una infección parasitaria o vírica y otras enfermedades y traumas físicos causados por accidentes o heridas (Scrimshaw, 1977). De ahí que el gran valor que los aztecas daban al consumo de carne humana no se debía a una

consecuencia puramente arbitraria de sus creencias religiosas. Más bien sus creencias religiosas (es decir, las insaciables ansias de sangre humana de sus dioses) reflejaban la importancia de los alimentos de origen animal en relación con las necesidades de la dieta humana y el agotamiento del suministro de animales no humanos en su hábitat. (Hay que hacer notar que la mayoría de las llamadas «culturas vegetarianas» son lactovegetarianas u ovovegetarianas, es decir, desprecian la carne pero ingieren productos lácteos y huevos [Harris, 1985].)

Religión y economía política: los dioses supremos

Los especialistas a tiempo completo, los templos monumentales, las procesiones dramáticas y los ritos complejos celebrados ante congregaciones de espectadores son incompatibles con la infraestructura y la economía política de los cazadores y recolectores. Análogamente la compleja base astronómica y matemática de las creencias y rituales eclesiásticos nunca se encuentra entre los pueblos organizados en bandas y aldeas.

El nivel de la economía política también influye en la manera en que se concibe la relación de los dioses con los seres humanos y entre sí. Por ejemplo, la idea de un único dios supremo, creador del universo, se halla en culturas de todos los niveles de desarrollo económico y político. No obstante, estos dioses supremos desempeñan papeles muy diferentes en la marcha del universo después de haberlo creado. Entre los cazadores y recolectores y otros pueblos preestatales, los dioses supremos tienden a volverse inactivos una vez finalizada la tarea de la creación. Para obtener asistencia hay que dirigirse a una multitud de dioses menores, demonios y espíritus ancestrales. En cambio, en las sociedades estratificadas el dios supremo domina a los dioses menores y tiende a ser una figura más activa a la cual sacerdotes y plebeyos dirigen sus oraciones (Swanson, 1960),

aunque los dioses menores también pueden ser reverenciados por el pueblo llano.

Una explicación plausible de esta diferencia es que las culturas preestatales no necesitan la idea de una autoridad central o suprema. Así como en la vida no existe un control centralizado sobre la gente y los recursos estratégicos, tampoco en la creencia religiosa ninguno de los habitantes del mundo espiritual goza de un control decisivo sobre los demás. Forman un grupo más o menos igualitario. Por otra parte, la creencia de que el dominio y la subordinación caracterizan las relaciones entre los dioses es de gran valor para obtener la cooperación de las clases plebeyas en sociedades estratificadas.

Una manera de obtener conformidad en las sociedades estratificadas es convencer a los plebeyos de que los dioses exigen obediencia al Estado. La desobediencia y disconformidad no sólo acarrean el castigo del aparato policial y militar del Estado, sino también el de los dioses supremos, en esta o en la otra vida. En las sociedades preestatales, por las razones discutidas en el Capítulo 9. *Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias*, la ley y el orden están arraigados en el interés común. Por consiguiente, hay poca necesidad de que los dioses supremos administren castigos a los que han sido «malos» y recompensas a los que han sido «buenos». Sin embargo, como muestra la Tabla 12.1, donde existen diferencias de clase, se cree que los dioses tienen un vivo interés en el grado en que los pensamientos y conducta de cada individuo son inmorales o éticamente subversivos.

Tabla 12.1

Religión, clase social y moralidad

Dios interesado en la moralidad	*Sociedades*	
	Con clases sociales	*Sin clases sociales*
Presente	25	2
Ausente	8	12

Fuente: Adaptado de Swanson, 1960:166.

Revitalización

La relación entre religión y condiciones políticas y económicas también puede verse en el proceso llamado revitalización. Bajo las graves tensiones asociadas a la conquista colonial y a una intensa explotación de clases o minorías, las religiones tienden a convertirse en movimientos que pretenden lograr una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida y/o en la perspectiva de una vida futura. A veces se califica a estas creencias y rituales de movimientos *nativistas, revivalistas*, *milenarios* o *mesiánicos*. El término «revitalización» pretende abarcar todas las variantes cognitivas y rituales específicas que implican estos términos (cf. Wallace, 1966).

La revitalización es un proceso de interacción política y religiosa entre una casta, clase, minoría u otro grupo social necesitado y subordinado y un grupo dominante. Algunos movimientos de revitalización hacen hincapié en las actitudes pasivas, la adopción de prácticas culturales antiguas en vez de nuevas o la salvación como recompensa después de la muerte; otros preconizan una resistencia más o menos abierta o una acción política o militar agresiva. Estas diferencias reflejan, fundamentalmente, el grado en que los grupos dominantes están preparados para hacer frente al desafío a su poder y autoridad. Como ha mostrado Peter Worsley (1968), las revitalizaciones que ocurren bajo condiciones de sufrimiento

y explotación masivos, más pronto o más tarde acaban en tanteos o confrontaciones políticas o incluso militares, aun cuando ambas partes deseen abiertamente evitar el conflicto (Worsley, 1968).

Revitalizaciones entre americanos nativos

La invasión europea del Nuevo Mundo, la conquista y expulsión de los pueblos americanos nativos y la destrucción de sus recursos naturales provocaron revitalizaciones en todas partes.

El más famoso de los movimientos de revitalización indios del siglo XIX fue la Danza de los Espíritus, también conocida como la Locura del Mesías. Este movimiento tuvo su origen cerca de la frontera de California y Nevada y coincidió más o menos con la terminación del ferrocarril «Union Pacific». El profeta paviotso Wodziwob tuvo una visión con el retorno de los antepasados fallecidos del mundo de los espíritus en un gran tren cuya llegada sería anunciada por una enorme explosión. Simultáneamente, los blancos serían barridos de la tierra, pero sus edificios, máquinas y otras posesiones permanecerían. (Es digna de mencionar la semejanza con la bomba de neutrones). Para acelerar la llegada de los antepasados se debían celebrar danzas ceremoniales acompañadas de las canciones reveladas a Wodziwob durante sus visiones.

Una segunda versión de la Danza de los Espíritus se inició en 1889 bajo la inspiración de Wovoka. También se registró una visión en la que la Danza de los Espíritus resucitaría a todos los fallecidos. Aparentemente, las enseñanzas de Wovoka carecían de contenido político y cuando la Danza de

los Espíritus se difundió hacia el este, al otro lado de las Montañas Rocosas, sus implicaciones políticas siguieron siendo ambiguas. Sin embargo, para los americanos nativos de las Llanuras, el regreso de los muertos llegó a significar que ellos iban a ser más numerosos que los blancos y, por tanto, más poderosos.

Entre los sioux hubo una versión que incluía el regreso de todos los bisontes y el exterminio de los blancos por un enorme desprendimiento de tierras. Los guerreros sioux se pusieron las camisas de la Danza de los Espíritus, que creían les harían invulnerables a las balas. Los encuentros entre el ejército estadounidense y los sioux se hicieron más frecuentes y el líder sioux Sitting Bull fue detenido y ejecutado. El segundo movimiento de la Danza de los Espíritus finalizó con la masacre de 200 sioux en Wounded Knee, al sur de Dakota, el 29 de diciembre de 1890 (Mooney, 1965).

Una vez aplastada toda posibilidad de resistencia militar, el movimiento de revitalización entre los americanos nativos tomó una forma cada vez más introvertida y pasiva. Cesaron las visiones en las que se aniquilaba a todos los blancos, lo que confirma una vez más la sensibilidad de la religión a la realidad política. El desarrollo y difusión de las creencias y rituales centrados en el peyote, mezcal y otras drogas alucinógenas son característicos de muchos movimientos de revitalización entre los americanos nativos del siglo XX. El ritual del peyote consiste en una noche de oración, canciones, consumo de peyote y contemplación extática seguida por un desayuno en común. Los consumidores de peyote no están interesados en que vuelva el búfalo o en hacerse invulnerables a las balas. Más bien buscan el autoconocimiento, la fuerza moral personal y la salud física (La Barre, 1938; Stewart,

1948).

> La religión del peyote es un culto sincrético, que incorpora antiguos elementos indios y otros modernos del cristianismo. La teología cristiana del amor, la caridad y el perdón se ha incorporado al antiguo ritual indio y al deseo aborigen de adquirir un poder personal mediante visiones individuales. El peyotismo ha enseñado un programa de acomodación durante más de cincuenta años, y la religión del peyote ha conseguido despertar en los indios el orgullo por su cultura nativa al mismo tiempo que los adaptaba a la civilización dominante de los blancos (Stewart, 1968:108).

El peyotismo y otros movimientos de culto relacionados con él no indican el final de la lucha política por parte de los americanos nativos. Con el surgimiento del movimiento del «Poder Rojo», el intento de los americanos nativos de conservar y recuperar sus tierras robadas se realiza actualmente a través de abogados, políticos, novelistas, lobby de Washington, sentadas y ocupaciones (De Loria, 1969; Walker, 1972).

Los cultos «cargo»

En Nueva Guinea y Melanesia, la revitalización está asociada al concepto de *cargo*. La visión característica de los profetas melanesios de la revitalización es la de un barco que trae a los antepasados y un «cargamento» (*cargo*) de bienes europeos. En los últimos tiempos los aviones y las naves espaciales se han convertido en los medios favoritos para entregar el «cargo» (cf. Worsley, 1968).

A causa de la abundancia de bienes exhibida por las fuerzas militares estadounidenses durante las campañas de la Segunda Guerra Mundial en las islas del Pacífico, las revitalizaciones han puesto el énfasis a menudo en el regreso de los americanos. Así, en Espíritu Santo, en 1944, el profeta Tsek instó a su gente a destruir todos los bienes comerciales y arrojar sus ropas como preparación para el regreso de los americanos misteriosamente desaparecidos. Algunas de las revitalizaciones orientadas hacia los americanos han asignado a soldados americanos específicos el papel de repartidores del «cargo». En la isla de Tana, en las Nuevas Hébridas, el culto a John Frumm se centra en una vieja chaqueta de soldado, reliquia de un tal John Frumm cuya identidad sólo se conoce de esta manera. Los profetas de John Frumm construyeron pistas de aterrizaje, torres de control de bambú y naves «cargo» de paja. En algunos casos, se encendían por la noche balizas de fuego y operadores de radio estaban preparados

con micrófonos y auriculares hechos con latas para guiar los aviones «cargo» a un aterrizaje seguro.

Un motivo importante es que los antepasados han logrado cargar los aviones y barcos en puertos estadounidenses, pero las autoridades locales no han permitido desembarcar el «cargo». En otras versiones, los aviones «cargo» son engañados para que aterricen en un aeropuerto distinto. En un sentido metafórico, estos sentimientos se pueden aplicar a los contextos coloniales reales. A menudo, los pueblos de los Mares del Sur han sido despojados de sus tierras y recursos mediante engaños (M. Harris, 1974).

En 1964, la isla de Nueva Hanover se convirtió en escenario del culto a Lyndon Johnson. Bajo el liderazgo del profeta Bos Malik, los miembros del culto pidieron que se les permitiera votar a Johnson en las elecciones de las aldeas que les imponía la Administración australiana. Se dijo que los aviones que pasaban por encima de sus cabezas por la noche eran aviones del presidente Johnson que buscaban un lugar donde aterrizar. Bos Malik aconsejó que para conseguir que Johnson fuera su presidente, tendrían que «comprarle». Esto se realizaría pagando la contribución anual a Malik en vez de a los recaudadores de impuestos australianos. Cuando llegó a Nueva Hanover la noticia de que se había enviado una fuerza armada para aplastar la revuelta de los impuestos, Malik profetizó que pronto llegaría el trasatlántico Queen Mary transportando el «cargo» y tropas estadounidenses para liberar a los isleños de sus opresores australianos. Al ver que no se hacía realidad el barco, Malik acusó a los funcionarios australianos de robar el «cargo».

La confusión de los profetas de la revitalización Melanesia es una confusión sobre el funcionamiento de los sistemas

culturales. No comprenden cómo están organizadas las modernas sociedades industriales, basadas en el trabajo asalariado, ni tampoco cómo se mantiene la ley y el orden entre los pueblos de nivel estatal. Para ellos la abundancia material de las naciones industriales y la penuria de otras constituyen un fallo irracional, una enorme contradicción en la estructura del mundo.

El sistema de creencias de los cultos «cargo» demuestra por qué es incorrecto el supuesto de que todos los pueblos distinguen entre categorías sobrenaturales y naturales (véase Cap. 12. *Lo natural y lo sobrenatural*). Los profetas «cargo» que han sido llevados a contemplar modernas fábricas y almacenes australianos con la esperanza de que renunciarían a sus creencias, regresan a sus aldeas más convencidos que nunca de que están siguiendo la mejor prescripción para obtener el «cargo». Con sus propios ojos han observado la abundancia fantástica que las autoridades no les habían permitido poseer (Lawrence, 1964).

Tabú, religión y ecología

Como se analizó en el Cap. 12. *Lo sagrado y lo profano*, la religión puede considerarse la concentración del sentido de lo sagrado. En las teorías de Emile Durkheim, lo sagrado es el sentimiento de temor reverencial que suscita el poder de la vida social. Se deduce de ello que la apelación a la naturaleza sagrada de una regla que rige las relaciones interpersonales o la relación entre una población y su entorno será útil para resolver las incertidumbres que la gente puede experimentar respecto a lo que debe hacer.

Por ejemplo, la prohibición del incesto dentro de la familia nuclear se considera en todo el mundo como una obligación sagrada, y la violación del tabú del incesto como un acto profano o antisagrado. Una explicación plausible de este poderoso sentimiento es que el individuo está fuertemente tentado a cometer el incesto, pero que las satisfacciones a corto plazo que podría obtener de tales actos tendrían a la larga consecuencias negativas, para él y para la continuidad de la vida social, al reducir la capacidad de los individuos y los grupos locales para establecer relaciones intergrupales adaptativas (véase Cap. 7. *Ventajas sociales y culturales de la exogamia*). Rodeando las prohibiciones del incesto de la aureola de lo sagrado, acaba por prevalecer el interés individual y colectivo a largo plazo, y las ambigüedades y dudas que el individuo experimenta al renunciar a las

relaciones sexuales prohibidas se resuelven más decisivamente de lo que de otro modo sería posible. Esto no significa que el incesto no se produzca o que se disipen todas las dudas psicológicas, sino que tales dudas son objeto de un control social efectivo.

Una tensión similar entre costos y beneficios a corto y a largo plazo puede explicar el origen de ciertos tabúes dietéticos considerados como obligaciones sagradas. Por ejemplo, es probable que la antigua prohibición israelita del consumo de la carne de cerdo refleje la contradicción entre la tentación de criar cerdos y las consecuencias negativas de criar animales que sólo son útiles para carne. Los cerdos necesitan sombra y humedad para regular la temperatura de su cuerpo. Con la progresiva deforestación y desertización del Oriente Medio, causadas por la difusión e intensificación de la agricultura y la ganadería y por el crecimiento demográfico, las zonas adecuadas para la cría de cerdos se hicieron escasas. De ahí que un animal, en otro tiempo criado y consumido como fuente relativamente económica de grasa y proteínas, ya no pudiera ser criado y consumido por gran número de personas sin que disminuyera la eficiencia del principal sistema de producción alimentaria (Harris, 1985). Sin embargo, persistió la tentación de continuar la práctica de la cría de cerdos; de ahí la invocación de mandamientos sagrados en la antigua religión hebrea. Obsérvese que la explicación del antiguo origen de este tabú no da cuenta de su perpetuación en el presente. Una vez puesto en práctica, el tabú contra la carne de cerdo (y otros alimentos) adquirió la función de demarcar o delimitar las minorías étnicas judías frente a otros grupos e incrementar su sentido de identidad y solidaridad (véase Cap. 11. *Asimilación frente a pluralismo*).

Fuera del Oriente Medio, dejó de cumplir una función ecológica, pero continuó siendo útil en el nivel de las relaciones estructurales.

La adaptatividad ecológica general de tabúes que regulan fuentes potencialmente importantes de proteínas animales en la cuenca amazónica ha sido estudiada por Eric Ross (1978). Ross sostiene que los achuara, que viven en la frontera entre Perú y Ecuador, ni cazan ni comen algunos grandes animales, como el ciervo, el tapir y el pécari de morro blanco, porque hacerlo supondría sustraer esfuerzos a la caza de especies gregarias abundantes, relativamente accesibles y menos costosas, como monos, aves y peces. Los costos de obtener especies como el ciervo y el tapir entre los achuara son prohibitivos debido a que viven en aldeas dispersas y muy pequeñas y no pueden formar partidas de caza con el suficiente número de hombres como para perseguir, matar y traer a los animales más grandes.

Reviste interés señalar a este respecto el origen de la palabra *tabú*. Se trata de un término polinesio que designa la práctica seguida por los jefes polinesios al limitar el acceso a algunas tierras cultivables agotadas o a zonas litorales esquilmadas de su riqueza pesquera. Cualquier persona que violara estos tabúes era objeto de un castigo tanto natural como sobrenatural.

La vaca sagrada

El caso de la vaca sagrada en la India se ajusta a la teoría general de que la carne de algunos animales se convierte en tabú cuando se vuelve muy costosa debido a cambios ecológicos. Al igual que los cerdos en el Oriente Medio, el ganado vacuno fue sacrificado y consumido con bastante libertad en la India durante el Neolítico. Sin embargo, con el surgimiento del Estado y de densas poblaciones rurales y urbanas, el ganado vacuno ya no se pudo seguir criando en número suficiente como para servir a la vez de fuente de carne y de principal fuerza de tracción para tirar de arados. Pero cuando se desarrolló el tabú contra el empleo del ganado vacuno, adoptó una forma bastante diferente del tabú israelita contra el cerdo. Mientras que el cerdo era apreciado casi exclusivamente por su carne, el ganado vacuno lo era por su leche y, en especial, por su fuerza de tracción. Así, cuando los cerdos se volvieron demasiado costosos de criarlos para carne, todo el animal fue objeto de tabú y abominación. Pero cuando ocurrió esto con el ganado vacuno, aumentó su valor como fuente de fuerza de tracción (la tierra tenía que ser arada más intensivamente cuando aumentó la población). Por consiguiente, tenía que ser protegido en vez de aborrecido, y así la religión hindú hizo hincapié en el deber sagrado de abstenerse de matar el ganado vacuno o comer su carne. Hay que señalar que los brahmanes, en otro tiempo la casta responsable del sacrificio ritual del ganado vacuno, después se

convirtieron en la casta más preocupada por su protección y más opuesta al desarrollo de una industria basada en el sacrificio del ganado vacuno en la India (Harris, 1977; cf. Harris, 1979a; Simoons, 1979).

¿Pero qué sucede con la vaca sagrada hoy en día? ¿Es la prohibición religiosa del sacrificio y consumo del ganado vacuno un rasgo funcionalmente útil del hinduismo moderno? Todo el mundo está de acuerdo en que la población humana de la India necesita más calorías y proteínas. No obstante, la religión hindú prohíbe el sacrificio de ganado vacuno y hace un tabú del consumo de su carne. A menudo se responsabiliza a estos tabúes del mantenimiento de gran número de vacas viejas, decrépitas, estériles e inútiles. Se describe a estos animales como si no hicieran otra cosa que vagar sin objeto alguno por los campos de la India, obstruyendo las carreteras, deteniendo trenes, robando alimentos en el mercado y bloqueando las calles de la ciudad. Un examen más minucioso de algunos de los detalles de la ecología y economía del subcontinente indio sugiere, sin embargo, que el tabú en cuestión no disminuye la capacidad del actual sistema indio de producción de alimentos para mantener la vida humana.

La base de la agricultura india tradicional es el arado tirado por bueyes. Cada campesino necesita al menos dos bueyes para arar los campos en el momento oportuno del año. A pesar de la impresión de que existe un excedente de ganado vacuno, el hecho central de la vida rural india es que hay un déficit de bueyes, puesto que una tercera parte de las unidades domésticas campesinas poseen menos de una pareja. Es verdad que muchas vacas son demasiado viejas, decrépitas y enfermas para reproducirse como es debido. En esta situación

se cree que la prohibición del sacrificio y consumo de la carne de vaca ejerce un efecto perjudicial. Porque en lugar de matar a las vacas secas, estériles y viejas, se nos presenta al campesino hindú como si actuara bajo la obsesión ritual de preservar la vida de cada animal sagrado, no importa cuan inútil pueda ser. Sin embargo, desde el punto de vista del agricultor pobre estas criaturas relativamente indeseables pueden ser bastante esenciales y útiles. El agricultor preferiría tener vacas más vigorosas, pero lo que le impide alcanzar este fin no son los tabúes contra el sacrificio, sino el déficit de tierras y pastos.

Pero ni siquiera las vacas estériles suponen, en modo alguno, una pérdida total. El estiércol constituye una aportación fundamental al sistema energético como abono y combustible para la cocina. Se necesitarían millones de toneladas de fertilizantes artificiales a precios fuera del alcance del pequeño agricultor para compensar la pérdida del estiércol si se enviara un número importante de vacas al matadero. Como la boñiga de vaca es una fuente importante de combustible para la cocina, el sacrificio de un número importante de animales exigiría también la compra de costosos sustitutos, como madera, carbón o queroseno. La boñiga de vaca es barata porque las vacas no comen alimentos aptos para el consumo humano. En vez de esto se alimentan de los rastrojos abandonados en los campos y de hierbas que crecen en laderas escarpadas, cunetas de carreteras, terraplenes junto a vías férreas y otras tierras no cultivables. Esta constante búsqueda de desechos da la impresión de que las vacas están deambulando de aquí para allá sin objetivo alguno, devorando todo lo que encuentran a su alcance. Pero la mayoría de las vacas tienen un propietario y, en las

ciudades, después de hurgar entre las basuras del mercado y mordisquear en los céspedes de sus vecinos, cada animal vuelve a su establo al final del día.

En un estudio sobre el equilibrio bioenergético implicado en el complejo ganadero de aldeas en Bengala occidental, Stuart Odend'hal (1972) descubrió que «básicamente, el ganado convierte artículos de poco valor humano directo en productos de utilidad humana inmediata». Su eficiencia energética bruta en el suministro de productos útiles era varias veces mayor que la característica de la producción agroindustrial de carne de vaca. Concluye que «juzgar el valor productivo de las vacas indias sobre la base de criterios occidentales es inadecuado».

Aunque se pudiera mantener o rebasar el nivel actual de producción de bueyes y estiércol con menos vacas de razas mejores y de mayor tamaño, se plantea el problema de cómo distribuir estas vacas entre los agricultores pobres. ¿Hay que expulsar de la tierra a los agricultores que sólo tienen uno o dos animales decrépitos?

Aparte del problema de si se podrían mantener los niveles actuales de producción y productividad con menos vacas, está la cuestión, más crucial desde un punto de vista teórico, de si es el tabú contra su sacrificio el que explica la ratio observada entre ganado vacuno y gente. Esto parece sumamente improbable. A pesar de la prohibición del sacrificio, los agricultores indios seleccionan sus rebaños y ajustan las proporciones entre los sexos a los cultivos, clima y condiciones regionales. La muerte del ganado vacuno se provoca por varios medios indirectos equivalentes a las formas de negligencia benigna y maligna discutidas en el Capítulo 5 con respecto al control de la población humana.

En la llanura del Ganges, una de las regiones más ortodoxas en materia religiosa de la India, hay más de 200 bueyes por cada 100 vacas (Vaidyanathan, Nair y Harris, 1982).

Dejando a un lado el punto de vista del agricultor individual, hay varias razones para concluir que los tabúes hindúes tienen un efecto más bien positivo que negativo sobre la capacidad de sustentación. La prohibición del sacrificio, cualesquiera que sean sus consecuencias en la selección de los rebaños, desalienta el desarrollo de una industria envasadora de carne. Esta industria sería ecológicamente desastrosa en una tierra tan densamente poblada como la India. A este respecto hay que señalar que el *output* de proteínas del sistema existente es importante. Aunque las vacas indias producen poca leche según los criterios occidentales, no obstante aportan proteínas críticas, aunque en pequeñas cantidades, a la dieta de millones de personas. Además, se consume una cantidad considerable de carne de vaca en el transcurso del año, puesto que los animales que mueren de muerte natural los comen los parias devoradores de carroña. Finalmente, hay que señalar la función crítica de la prohibición del sacrificio durante épocas de hambre. Cuando el hambre cunde por el campo indio, el tabú contra el sacrificio ayuda a los campesinos a resistir la tentación de comer su ganado vacuno. Si esta tentación triunfara sobre los escrúpulos religiosos, les resultaría imposible plantar nuevos cultivos cuando llegaran las lluvias. Así, la fuerte resistencia de los santones hindúes al sacrificio y consumo de la carne de vaca toma un nuevo significado en el contexto de la infraestructura india. Como dijo Mahatma Gandhi:

Me resulta obvio por qué la vaca fue seleccionada para su

apoteosis. La vaca era en la India la mejor compañera. Era la donante de la abundancia. No sólo daba leche, sino que también hacía posible la agricultura (1954:3).

Resumen

Edward Tylor definió la religión como animismo o doctrina de las almas. Según Tylor, de la idea del alma surgió la de todos los seres divinos, mientras que la misma idea del alma se desarrolló como un intento de explicar fenómenos como trances, sueños, sombras y reflejos. Se ha criticado la definición de Tylor por no considerar la naturaleza multifuncional de la religión y por pasar por alto la realidad del contacto alucinatorio directo con seres extraordinarios.

Como demuestra la creencia de los jíbaros en las tres almas, cada cultura utiliza los conceptos básicos de animismo según su propia y peculiar manera.

La definición de religión dada por Tylor se completó con los conceptos de animatismo y *mana* de Marett. El animatismo alude a la creencia en la presencia de una fuerza vital, impersonal, de índole distinta a la del alma, en personas, animales y objetos. La concentración de esta fuerza confiere *mana* o capacidad de tener un poder y éxito extraordinarios a personas, animales y objetos.

Hay que señalar que la distinción occidental entre lo natural y lo sobrenatural es de utilidad limitada al definir la religión desde un punto de vista *emic*. Como indica el caso de los gururumba, la necesidad de rituales para controlar ciertas entidades, procesos o fuerzas no significa que otras entidades, procesos o fuerzas puedan ser controlados por un conjunto

contrastante de rituales. En otras palabras, en muchas culturas no existe una oposición entre controles sobrenaturales y naturales, sino sólo controles.

La distinción entre los ámbitos sagrado y profano de la experiencia humana puede tener una validez universal mayor que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Según Durkheim, la sensación de que algo es sagrado expresa el temor que se tiene a la fuerza oculta del consenso social. Así, aunque el contenido del ámbito de lo sagrado puede variar según las culturas, el contraste entre lo sagrado y lo profano probablemente ocurre de modo universal.

Frazer intentó abordar la enorme variedad de la experiencia religiosa separando la religión de la magia. La humildad, la súplica y la duda caracterizan a la religión; la causa y efecto rutinarios caracterizan a la magia. Esta distinción es difícil de mantener ante la rutina y el modo coactivo con que a menudo se manipula a los seres animistas. No hay diferencias profundas entre oraciones y hechizos mágicos. La religión es una mezcla de temor y asombro, aburrimiento y entusiasmo, poder y debilidad.

Las principales variedades de creencias y rituales muestran una correlación con los niveles de organización económico-política. Se pueden distinguir cuatro niveles de organizaciones o cultos religiosos: individualista, chamanista, comunitario y eclesiástico.

La religión esquimal ilustra el nivel individualista o del «hágaselo usted mismo». Cada individuo realiza una serie de rituales y observa un conjunto de tabúes que se consideran esenciales para la supervivencia y bienestar, sin la ayuda de un especialista con dedicación plena o a tiempo parcial. Sin embargo, no hay que confundir los cultos del «hágaselo usted

mismo» con «cualquier cosa vale». Como demuestra el ejemplo de la búsqueda de visiones entre los crow, las creencias y rituales individualistas siguen siempre pautas determinadas culturalmente.

Ninguna cultura está desprovista de cultos chamanistas, definidos por la presencia de expertos mágico-religiosos o chamanes con dedicación a tiempo parcial que tienen talentos y conocimientos especiales, incluidos la prestidigitación, los trances y la posesión. Como indica el caso del chamanismo tapirapé, se recurre a menudo a los chamanes para curar enfermos, así como para identificar y destruir a los malhechores. Muchos chamanes creen poder volar y desplazarse a través del tiempo.

Los cultos comunitarios, que implican rituales públicos considerados esenciales para el bienestar o supervivencia de todo el grupo social, también están presentes hasta cierto punto en todos los niveles político-económicos. Incluso en culturas como la esquimal y la crow, en las que predominan los rituales individualistas y chamanistas, también existen rituales comunitarios, tales como la confesión pública y la Danza del Sol. Se pueden distinguir dos tipos principales de ritos comunitarios: los de solidaridad y los de paso. Tal como ilustran los rituales totémicos de los arunta, los ritos de solidaridad reafirman e intensifican el sentido de identidad común del grupo y expresan en forma simbólica sus derechos sobre un determinado territorio y los recursos que contiene. Como se ilustra en los rituales de circuncisión ndembu, los ritos de paso denotan simbólica y públicamente la extinción o «muerte» del estatus socialmente significativo de un individuo o grupo y la adquisición o «nacimiento» de un nuevo estatus socialmente significativo.

Finalmente, los cultos eclesiásticos están dominados por una jerarquía de especialistas o «sacerdotes» con plena dedicación cuyo conocimiento y habilidades suelen estar al servicio de una clase dirigente de nivel estatal. Para preservar y aumentar el bienestar del Estado y del universo, los especialistas eclesiásticos deben adquirir información histórica, astronómica y ritual. Asimismo los cultos eclesiásticos se caracterizan por ingentes inversiones en edificios, monumentos y personal y por una profunda división entre los celebrantes especialistas del ritual y la gran masa de espectadores más o menos pasivos que constituyen la «congregación». Con el desarrollo del Estado, el objetivo de la guerra cambió de destruir completamente a la población enemiga a incorporarla dentro de sistemas imperiales. Esto condujo al fin de la práctica del canibalismo y del comerse a los prisioneros de guerra. Una teoría que explica los rasgos únicos de la religión azteca es la de que los recursos animales del México central se habían agotado. Era difícil para el Estado azteca contenerse de recompensar a sus soldados con carne de los enemigos en su esfuerzo por justificar, expandir y consolidar el poder de la clase dirigente. El agotamiento de los recursos animales de los aztecas se muestra en la prominencia que en su dieta tenían insectos, gusanos y algas. Mientras podían obtenerse raciones equilibradas en proteínas del maíz y las habas, la insistencia en obtener y consumir carne de vertebrados y productos del día refleja una estrategia adaptativa universal a maximizar el consumo de proteínas, grasa, minerales y vitaminas. El consumo azteca de carne humana era una expresión de esta estrategia adaptativa. No podía ser suprimido a causa del agotamiento de fuentes alternativas de alimentación animal.

La revitalización es otra categoría de fenómenos religiosos que no se puede entender al margen de las condiciones político-económicas. Bajo tensiones político-económicas, las castas, clases, minorías y grupos étnicos subordinados desarrollan creencias y rituales que pretenden lograr una drástica mejora en su bienestar inmediato y/o en una vida futura. Estos movimientos tienen la capacidad latente de atacar a los grupos dominantes directa o indirectamente a través de la acción política o militar; por otra parte, se pueden replegar sobre sí mismos y acomodarse recurriendo a doctrinas y rituales pasivos que implican una culpa individual, drogas y contemplación.

Las revitalizaciones de los americanos nativos fueron al principio protestas violentas contra el genocidio y el etnocidio. Los sioux se pusieron las camisas de la Danza de los Espíritus para protegerse contra las balas. Después de la represión del movimiento de la Danza de los Espíritus, la revitalización volvió a una renovación contemplativa de las tradiciones nativas, como en la religión del peyote. En los últimos tiempos, la lucha de los americanos nativos se ha vuelto más secular y legalista.

Las revitalizaciones «cargo» de Melanesia y Nueva Guinea vaticinaron el retorno de los antepasados en barcos cargados de bienes comerciales europeos. Posteriormente, los aviones y las naves espaciales sustituyeron a los barcos de vela y a los buques de vapor. Los cultos «cargo» reflejaban una incomprensión de los sistemas estatales industriales por pueblos que estaban viviendo en el nivel aldeano de la evolución política cuando entraron en el sistema de trabajo asalariado.

Las creencias y rituales religiosos también muestran

relaciones adaptativas en forma de tabúes. A menudo los tabúes adoptan la forma de mandatos sagrados que resuelven las ambigüedades y controlan la tentación de involucrarse en conductas como el incesto, que tienen beneficios a corto plazo pero que, a la larga, son socialmente perturbadoras. Con este enfoque se pueden examinar muchos tabúes sobre animales cuya explotación provoca consecuencias ecológicas y económicas ambiguas. Por ejemplo, el tabú del cerdo entre los antiguos israelitas se puede comprender como una adaptación al cambio de los costos y beneficios de la cría de cerdos, provocado por el crecimiento demográfico, la deforestación y la desertización. Una relación análoga entre costos y beneficios, a corto y a largo plazo, puede también explicar la pauta de uso y no uso de ciertos animales y tabúes asociados a diversas intensidades de lo sagrado que cabe observar en aldeas de diferentes tamaños de la selva tropical amazónica. Un ejemplo final de la forma en que tabúes y religiones enteras se adaptan a contextos políticos, económicos y ecológicos cambiantes es la vaca sagrada en la India.

13. El arte

Este capítulo trata de aspectos adicionales de la superestructura, en concreto del pensamiento y la conducta asociados con la pintura, la música, la poesía, la escultura, la danza y otros medios de creación artística. Intenta explicar por qué formas y estilos específicos de expresión artística varían de una cultura a otra. Veremos que el arte no es un sector aislado de la experiencia humana; está íntimamente relacionado con otros aspectos de los sistemas socioculturales.

¿Qué es el arte?

Alexander Alland (1977:39) define el arte como un «juego con la forma que produce algún tipo de transformación-representación estéticamente lograda». Los ingredientes clave en esta definición son «juego», «forma», «estética» y «transformación». El *juego* es un aspecto agradable y gratificante de la actividad que no cabe explicar sencillamente por sus funciones utilitarias o de supervivencia. La *forma* designa un conjunto de restricciones que afectan a la organización espacial y temporal del juego artístico: las reglas del juego del arte. El ingrediente *estético* apunta a la existencia universal de una capacidad humana para dar respuestas emocionales de apreciación y placer cuando el arte es logrado. La *transformación-representación* se refiere al aspecto comunicativo del arte. El arte siempre representa alguna cosa —comunica una información—, pero esta cosa nunca es representada en su forma, sonido, color, movimiento o sentimiento literales. A diferencia de lo que ocurre en otras formas de comunicación, la representación, para ser arte, debe transformarse en algún tipo de expresión lingüística, movimiento, imagen u objeto metafóricos o simbólicos que están en lugar de lo que está siendo representado. Así, un retrato, por «realista» que sea, sólo puede ser una transformación del individuo representado.

Como subraya Alland, el juego, la preocupación por la

forma y algún sentido estético se encuentran en muchos animales no humanos. A los chimpancés, por ejemplo, les gusta jugar con pinturas. Su preocupación por la forma se demuestra porque colocan sus dibujos en el centro de espacios en blanco y porque buscan un equilibrio entre los dibujos que sitúan en diferentes partes de una hoja (no se limitan simplemente a emborronar la hoja). Cierto sentido de la estética puede inferirse de sus reiterados intentos de copiar con exactitud dibujos sencillos, como círculos y triángulos. Además, como hemos visto en el Capítulo 3. *Lenguaje y cultura*, la capacidad de emplear símbolos y aprender las reglas de la transformación simbólica no es privativa de los seres humanos. El chimpancé Moja, de tres años de edad, dibujó un pájaro y dio el signo correspondiente al mismo. Para asegurarse de que no se trataba de una baya, en vez de un pájaro, su entrenador le pidió que pintara una baya, cosa que realizó inmediatamente (Hill, 1978:98).

De todas formas, a la capacidad artística de los simios le sucede lo que a su dominio del lenguaje gramatical: que no rebasa el nivel más rudimentario. Aunque los rudimentos del arte pueden encontrarse en nuestra herencia primate, sólo el *Homo sapiens* puede ser calificado con justicia de animal artístico.

El arte como categoría cultural

Aunque es posible identificar el arte como categoría *etic* de conducta y pensamiento en todas las culturas humanas, la distinción *emic* entre lo que es arte y lo que no lo es (lo mismo que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural) carece de rango universal. Lo que la mayor parte de los occidentales entienden por arte es una peculiar categoría *emic* de la moderna civilización euroamericana. A los niños se les inculca en la escuela la idea de que el arte es una categoría de actividades y productos que se contrapone a la categoría de lo no artístico. Aprenden a creer, en otras palabras, que ciertas pinturas, esculturas, canciones, danzas y cuentos no son arte. En la civilización occidental, una realización concreta, para ser considerada artística, debe ser valorada como tal por un grupo de autoridades que hacen o juzgan el arte y que controlan los museos, conservatorios, revistas y otras organizaciones e instituciones consagradas al arte como medio y estilo de vida. La mayoría de las culturas no tienen nada parecido a este *establishment* del arte, lo que no significa que carezcan de cánones estéticos. Un dibujo pintado sobre una vasija o una roca, un palo o una máscara con grabados, una canción o canto en una ordalía de pubertad están sujetos a la evaluación crítica de artistas y espectadores. Todas las culturas distinguen las experiencias estéticas más satisfactorias —en el campo de la pintura, la decoración, la expresión— de las que lo son menos.

Una idea básica en la moderna concepción occidental del arte y de lo que no es arte la constituye la exclusión de dibujos, relatos y artefactos con un uso definido en las actividades de subsistencia cotidianas y que se producen principalmente para fines prácticos o la venta comercial. Los carpinteros se distinguen de los escultores que emplean la madera, los albañiles de los arquitectos, los pintores de brocha gorda de los que pintan en lienzos, etc. Rara vez encontramos en otras culturas una oposición similar entre arte y sentido práctico. Muchas obras de arte se crean y representan en clara armonía con objetivos utilitarios. En todas partes los seres humanos, sean o no especialistas, disfrutan embelleciendo y perfeccionando los contornos y superficies de vasijas, tejidos, maderas y productos de metal. Sin embargo, todas las culturas reconocen que algunos individuos son más habilidosos que otros para hacer objetos utilitarios y para embellecerlos con dibujos agradables. La mayor parte de los antropólogos considera como artistas al tallista en madera, al cestero, al alfarero, al tejedor o al fabricante de sandalias que demuestren tener gran destreza en su oficio.

Arte e invención

Como sugiere Alland (1977:24), el juego es una forma de conducta exploratoria que permite a los humanos ensayar respuestas nuevas y posiblemente útiles en un contexto protegido y controlado. Es probable, por tanto, que el impulso de juego creativo que subyace en el arte guarde una estrecha relación con el impulso creativo que anima el desarrollo de la ciencia, de la tecnología y de instituciones nuevas. El arte y la tecnología a menudo interactúan. Por ejemplo, a lo largo de todo el periodo paleolítico resulta difícil afirmar dónde acaba la tecnología y dónde empieza el arte, o viceversa. Un cuchillo en forma de hoja de laurel solutrense es tanto una expresión estética como un útil para cortar carne. La bella simetría de redes, cestos y tejidos es esencial para su buen funcionamiento. Incluso el desarrollo de medios de expresión musical puede conllevar beneficios tecnológicos. Por ejemplo, probablemente hubo algún tipo de retroalimentacíón entre la invención del arco como arma de caza y el tañido de cuerdas tensas para obtener un efecto musical. Nadie puede decir cuál fue primero, pero las culturas con arcos y flechas siempre tienen instrumentos de cuerda. Los instrumentos de viento, las cerbatanas, los pistones y los fuelles también están relacionados. Análogamente, la metalurgia y la química están vinculadas con la experimentación con la forma ornamental, textura y color de los productos textiles y cerámicos. Por tanto, estimular a los

artesanos y artesanas a experimentar con nuevas técnicas y materiales reporta ventajas. No es de extrañar, pues, que muchas culturas consideren el virtuosismo técnico como mana y que otras vean en él un don de los dioses, como en la idea griega clásica de las musas —diosas de los oradores, danzantes y músicos—, cuya asistencia era necesaria para que se produjeran realizaciones artísticas valiosas.

Arte y pautas culturales

La mayor parte de las obras de arte se realizan, deliberadamente, a imagen de ciertas formas preexistentes. La tarea del artista consiste en replicar estas formas mediante combinaciones originales de elementos culturalmente estandarizados: sonidos, colores, líneas, formas, movimientos familiares y agradables, etc. Naturalmente, para que sea arte, debe haber siempre un ingrediente de juego y creación. Por otra parte, si la representación-transformación ha de cumplir su función comunicativa —y debe comunicar algo para ser una obra lograda— las reglas del juego no pueden ser invención privada del artista. A ello se debe que la originalidad absoluta no sea precisamente lo que la mayoría de las culturas buscan en el arte.

Es la repetición de los elementos tradicionales y familiares lo que explica las grandes diferencias entre los productos artísticos de diferentes culturas. Por ejemplo, la escultura de los indios americanos de la costa noroccidental es célebre por su atención persistente a motivos animales y humanos, representados de tal manera que tanto los órganos externos como los internos quedan expuestos. Estos órganos se distribuyen de manera simétrica dentro de formas geométricas delimitadas. Por su parte, la escultura maorí exige que las superficies de madera estén caladas con vigorosas aunque intrincadas filigranas y espirales. Entre los

mochica del antiguo Perú, el medio en que se expresaba la escultura era la alfarería, y la cerámica mochica es famosa por el realismo figurativo de los retratos y de las representaciones de escenas de la vida doméstica y sexual. Cabe identificar centenares de estilos de arte fácilmente reconocibles y distintivos de diferentes culturas. La continuidad e integridad de estos estilos proporcionan el contexto básico para la comprensión y el gusto artístico de un pueblo.

El arte del *establishment* en la moderna cultura occidental es único en su énfasis sobre la originalidad formal. Se considera normal que el arte deba ser interpretado y explicado por expertos para poderlo comprender y apreciar. Desde finales del siglo XIX, los artistas más importantes para el *establishment* del arte occidental son los individuos que rompen con la tradición, introducen nuevas reglas formales y, al menos durante algún tiempo, logran que su obra resulte incomprensible para un gran número de personas. A este énfasis en la ruptura con la tradición se añade la peculiar y reciente concepción occidental de los artistas como individuos solitarios que luchan en la pobreza contra las limitaciones establecidas por la capacidad preexistente del público para apreciar y comprender el verdadero genio.

Así pues, los aspectos de creación, juego y transformación del arte moderno han cobrado precedencia sobre la forma y la representación. Los artistas euroamericanos contemporáneos se esfuerzan conscientemente en ser los creadores de reglas formales completamente nuevas. Compiten entre sí en una lucha por inventar nuevas transformaciones que sustituyan a las tradicionales. Los modernos criterios estéticos sostienen que la originalidad reviste más importancia que la inteligibilidad. De hecho, una obra de arte demasiado fácil de

entender puede granjearse la condena del *establishment* del arte. Muchos críticos dan por sentado, más o menos conscientemente, que la novedad debe conllevar cierta oscuridad. ¿Cómo se explica esta obsesión por la originalidad?

Una influencia importante es la reacción a la fabricación en serie. La fabricación en serie, que da lugar a una degradación del virtuosismo técnico, también provoca la degradación de toda obra de arte que se parezca mucho a los objetos o realizaciones que otros han producido. Otro factor a tener en cuenta es la inserción del artista moderno en un mercado comercial en el que la oferta siempre excede a la demanda. Los artistas con dedicación a tiempo parcial que existen en las sociedades de bandas y aldeas se preocupan de ser originales sólo en la medida en que esto aumenta el gozo estético de su obra. Su sustento no depende de obtener una identidad artística y seguidores personales. Otro factor que hay que considerar es el elevado ritmo de cambio cultural en las sociedades modernas. Hasta cierto punto, el énfasis en la originalidad, sencillamente, refleja este ritmo de cambios. Por último, las tendencias alienadoras e incomunicadoras de la moderna sociedad de masas tal vez ejerzan alguna influencia. Muchas obras de arte modernas reflejan la soledad, perplejidad y angustia del individuo creativo en un medio urbano de talante impersonal y hostil.

Arte y religión

La historia y etnografía del arte son inseparables de la historia y etnografía de la religión. El arte, en tanto que aspecto de las creencias y rituales relacionados con lo sobrenatural, data, como mínimo, de hace 40.000 años. En las paredes y techos de profundas cavernas de España y Francia, en oscuras galerías alejadas de la luz del sol, gentes del Paleolítico Superior pintaron y grabaron imágenes de los animales que cazaban. Aunque en menor extensión, pinturas similares se encuentran también en cuevas a lo largo de Europa y Rusia. La mayor parte de las pinturas y grabados representan caballos, bisontes, mamuts, renos, cabras, jabalíes, ganado vacuno salvaje, rinocerontes lanudos y otros animales de gran tamaño, pero también aparecen figuras humanas ocasionales —que a veces llevan una máscara—, contornos de manos, pictogramas y símbolos geométricos. A pesar de su magnífica economía de líneas y colores, tan admirada hoy en día, el arte rupestre del Paleolítico Superior debe considerarse al menos tanto una expresión de rituales culturales establecidos como de impulsos estéticos individuales o culturales. Frecuentemente los animales aparecen unos sobre otros aunque haya espacio libre sin utilizar, lo que indica que deben considerarse tanto un ritual como un arte. Generalmente se supone que estas imágenes constituían alguna forma de caza mágica, pero su función precisa no se conoce con seguridad. Todo lo que se puede

afirmar es que los cazadores estaban impresionados por la fuerza y la belleza de los animales cuya muerte hacía posible su supervivencia (Leroi-Gourhan, 1968,1982; Ucko y Rosenfeld, 1967).

El arte está íntimamente asociado a los cuatro niveles de organización de la religión. Por ejemplo, en el nivel individualista, las canciones mágicas figuran a menudo entre las revelaciones concedidas a los buscadores de visiones de los indios de las Grandes Llanuras. Incluso la preparación de cabezas-trofeo entre los jíbaros debe satisfacer criterios estéticos, y el canto se utiliza ampliamente durante las actuaciones chamánicas. Hay muchos componentes estéticos en la descripción que el chamán tapirapé nos brinda de su encuentro con los espíritus de la selva *muntí anká* (véase Cap. 12. *Los cultos chamanistas*).

En el nivel comunitario, los rituales de pubertad entre los ndembu proporcionan ocasiones para la danza y para contar mitos e historias. También se practica extensamente la pintura corporal en las ceremonias comunitarias, como ejemplifica el caso de los arunta. El canto, la danza y las máscaras son frecuentes tanto en los ritos funerarios como en los de pubertad. Un gran esfuerzo artístico se dedica a la preparación de material funerario con significado religioso, como ataúdes y postes mortuorios. Muchas culturas incluyen artefactos ceremoniales como vasijas de barro, mazas, puntas y otras armas entre los bienes funerarios de una persona fallecida. A menudo, se representa a los antepasados y dioses en estatuas y máscaras que se guardan en casas de hombres o santuarios. *Los churingas*, supremos objetos sagrados de los arunta, están bellamente grabados con espirales y bucles que representan el camino seguido por los antepasados durante

los sueños.

Finalmente, en el nivel eclesiástico, arte y religión se funden en pirámides, avenidas monumentales, estatuas de piedra, calendarios grabados sobre monolitos, templos, altares, indumentarias sacerdotales y una variedad casi infinita de adornos rituales y parafernalia sagrada.

Está claro que el arte, la religión y la magia satisfacen necesidades psicológicas similares en los seres humanos. Son medios para expresar sentimientos y emociones que no se manifiestan fácilmente en la vida corriente. Transmiten un sentido de dominio o de comunión con acontecimientos imprevisibles y poderes invisibles y misteriosos. Imponen significados y valores humanos a un mundo diferente, un mundo que por sí mismo carece de significados o valores asequibles a la inteligencia humana. Tratan de desentrañar el significado verdadero, cósmico, de las cosas, oculto tras la fachada de las apariencias ordinarias. Y se sirven de ilusiones, trucos dramáticos y prestidigitación para hacer que la gente crea en ellos.

Arte y política

Asimismo el arte guarda íntima relación con la política, cosa que cabe apreciar con especial claridad en el caso del arte patrocinado por el Estado. Como hemos visto, en las culturas estratificadas, la religión es un medio de control social, y las habilidades del artista son aprovechadas por la clase dirigente para inculcar ideas religiosas de obediencia y santificar el *statu quo*. En contra de la popular imagen moderna del artista como un espíritu libre desdeñoso de la autoridad, el arte propio del nivel estatal es, en su mayor parte, políticamente conservador (Pasztory, 1984:20). El arte eclesiástico interpreta el mundo conforme a los mitos e ideologías predominantes que justifican las injusticias y la explotación. El arte hace a los dioses visibles en forma de ídolos. Al contemplar los imponentes bloques de piedra que parecen esculpidos por manos sobrehumanas, los plebeyos comprenden la necesidad de la sumisión. Se sienten atemorizados ante el inmenso tamaño de las pirámides, y quedan fascinados y atónitos ante las procesiones, oraciones, pompa y sacrificios que los sacerdotes realizan en marcos dramáticos: altares de oro, templos con columnatas, grandes techos abovedados, gigantescas rampas y escalinatas, ventanas por las que sólo penetra la luz celestial.

Salvo en los cien últimos años de historia, la Iglesia y el Estado han sido los más importantes mecenas de las artes.

Con el desarrollo del capitalismo, las instituciones eclesiásticas y civiles se descentralizaron paulatinamente, y los individuos ricos sustituyeron en un grado considerable a la Iglesia y el Estado en el mecenazgo de las artes. Este patrocinio individualizado fomentó una mayor flexibilidad y libertad de expresión. Los temas políticamente neutrales, profanos e incluso revolucionarios y sacrílegos se volvieron corrientes. Las artes se convirtieron en formas profanas e individualistas de expresión y entretenimiento. Para proteger y preservar su recién hallada autonomía, el *establishment* del arte adoptó la doctrina del «buscar arte por el arte». Libres para expresarse a su capricho, los artistas ya no estaban seguros de lo que deseaban expresar. Se consagraron cada vez más a símbolos idiosincrásicos y oscuros, organizados según pautas originales e ininteligibles, como ya hemos discutido en este capítulo. Y los mecenas del arte, interesados cada vez menos en la comunicación, se orientaron progresivamente hacia la adquisición y patrocinio de la obra de arte como operación comercial prestigiosa que producía importantes beneficios, deducción de impuestos y un refugio contra la inflación. Por contraposición, el arte en los países comunistas ha retornado al mecenazgo estatal y se usa, deliberadamente, como medio de convencer a los ciudadanos de que el *statu quo* postrevolucionario es justo e inevitable. El resultado final ha sido que los artistas —tanto en Occidente y los países del Este como en el Tercer Mundo—, además de dedicarse a crear transformaciones-representaciones para satisfacer nuestro humano afán de placeres estéticos, se ven envueltos en la controversia política. Por cada artista actual que antepone el arte a la política hay uno, como mínimo, que antepone la política al arte.

La evolución de la música y la danza

Sostienen algunos antropólogos que la influencia de los componentes estructurales e infraestructurales sobre el arte se extiende directamente a las características formales y los cánones estéticos de los diferentes estilos culturales. Según Alian Lomax (1968; Lomax y Arensberg, 1977) y sus colaboradores, por ejemplo, ciertos aspectos de la canción, la música y la danza guardan una estrecha relación con el nivel de subsistencia alcanzado por la cultura. Los pueblos organizados en bandas y aldeas suelen manifestar un complejo de música, canto y danza diferente del de las jefaturas y estados. Clasificando las culturas con arreglo a su posición en la escala de la tecnología de subsistencia se llega a las siguientes correlaciones:

- *Intervalos musicales.—* Los sistemas de subsistencia menos avanzados emplean escalas musicales en las que las notas están ampliamente separadas, es decir, los intervalos son de tercera o incluso mayores. En los sistemas avanzados las escalas tienen mayor número de intervalos y más pequeños.
- *Repetición del texto de las canciones.—* Las culturas menos avanzadas emplean la repetición en sus canciones mucho más que las avanzadas (unas pocas palabras una y otra vez).
- *Complejidad y tipo de la orquesta.—* Los sistemas

avanzados se correlacionan con obras musicales que requieren mayor número de músicos y una variedad de instrumentos más amplia. En las menos avanzadas, sólo se emplean una o dos clases de instrumentos y poco número de ellos.

- *Estilos de danza.*— Los sistemas avanzados se correlacionan con estilos de danza en los cuales muchas partes del cuerpo —dedos, muñecas, brazos, torso, piernas, pies, etc.— tienen que realizar movimientos o «representar papeles» distintos. Además, cuanto más avanzado es el sistema de subsistencia, más tiende la danza a centrarse en complejos movimientos sinuosos por contraposición a los pasos sencillos basados en movimientos laterales o de subida y bajada, como arrastrar los pies o brincar.

Para Lomax, estas correlaciones entre arte y subsistencia se deben a la influencia, tanto directa como indirecta, de la segunda. Las orquestas grandes y complejas, por ejemplo, reflejan la capacidad estructural de la sociedad para formar grandes grupos coordinados. Por otra parte, los estilos de danza tal vez no expresen sino los movimientos característicos empleados al usar instrumentos de producción como bastones de cavar, frente a arados o máquinas complicadas. Algunas danzas pueden considerarse como un entrenamiento corporal para el trabajo, la guerra o la autodefensa.

Las correlaciones de Lomax han sido criticadas, desde un punto de vista técnico, por los procedimientos de muestreo y codificación (cf. Kaeppler, 1978). Con todo, su intento de medir y comparar los estilos de música y danza, y de relacionarlos con la estructura social y la subsistencia,

constituye una importante vía de aproximación.

La complejidad del arte primitivo: la retórica campa

Los occidentales deben guardarse de pensar que el arte en las sociedades organizadas en bandas y aldeas es, necesariamente, más sencillo o ingenuo que el propio de las modernas sociedades industriales. Aunque, como acabamos de ver, muchos aspectos estilísticos del arte han evolucionado hacia formas más complejas, otros aspectos tal vez fueran tan complejos entre los cazadores y recolectores de la Edad de Piedra como lo son hoy en día. Ejemplo de ello es el caso de la retórica campa. La retórica es el arte del discurso público persuasivo y está estrechamente emparentada con las artes dramáticas. Como ha descubierto Gerald Weiss (1977b), los campa, pueblo ágrafo que habita en el Perú oriental, cerca de la cabecera del Amazonas, emplean la mayor parte de los artificios retóricos cultivados por los grandes filósofos y oradores de la Grecia y Roma antiguas. En el discurso público no persiguen meramente el fin de informar, sino el de persuadir y convencer. «Entre los campa, la narración es un "tiempo aparte" en el cual se desarrolla una fascinante relación entre auditorio y narrador, que emplea poderosos artificios retóricos para crear y realzar la cualidad de esa relación». (Weiss, 1977b: 173).

He aquí unos cuantos ejemplos de estos artificios tal como los traduce Weiss de la lengua campa, que pertenece a la

familia de lenguajes americanos nativos denominada Arawak.

- *Preguntas retoricas*. —El orador aduce que los campa descuidan las obligaciones religiosas para con su dios celeste, el Sol, formulando una pregunta que él mismo va a contestar:

  ¿Hacemos ruegos a aquel que mora en el cielo, el Sol? No, no sabemos cómo hacerle ruegos.

- *Iteraciones (efecto por repetición*). —El orador comunica una cualidad enfática, gráfica como en el cine, a su argumento repitiendo algunas palabras clave. El enemigo sale del lago:

  Y así surgieron en gran número; él los vio surgir, surgir, surgir, surgir, surgir, surgir, surgir, surgir, surgir, a todos, a todos.

- *Imágenes y metáforas*. —La siguiente frase hace alusión a la muerte:

  La tierra lo devorará.

  El cuerpo está descrito como:

  La vestimenta del alma.

- *Apelación a la evidencia*. —Para demostrar que el guácharo tuvo en un tiempo forma humana:

  Sí, antes era humano, ¿acaso no tiene patillas?

- *Apelación a la Autoridad*:

  Me lo dijeron hace mucho tiempo, ellos, los ancianos, que hace mucho tiempo oyeron estas palabras, así fue.

- *Antítesis (efecto por contraste)*. —Un colibrí se halla a punto de escalar la cuerda que conduce al cielo, empresa en la que han fracasado las demás criaturas más grandes que él:

  Ellos son grandes, mientras que yo soy pequeño y rechoncho.

Por añadidura, el orador campa emplea una gran variedad

de gestos, exclamaciones, súbitas llamadas de atención («¡Cuidado, allá va!»), «apartes» («imaginadlo…»; «cuidado con no creeros esto»). En conjunto, Weiss enumera 19 artificios retóricos formales que son empleados por los campa.

El mito y los contrastes binarios

Los antropólogos han recogido numerosos datos que sugieren que ciertas clases de estructuras formales se repiten en las más dispares tradiciones de literatura oral y escrita, incluyendo los mitos y los cuentos. Estas estructuras se caracterizan por los contrastes binarios, es decir, por la presencia de dos temas o elementos que ocupan una posición diametralmente opuesta. Cabe encontrar numerosos ejemplos de contrastes binarios en la religión, mitología y literatura occidentales: el bien frente al mal, lo alto frente a lo bajo, lo masculino frente a lo femenino, lo cultural frente a lo natural, la juventud frente a la vejez, etc. Según el antropólogo francés Lévi-Strauss, fundador de la estrategia de investigación denominada estructuralismo (véase *Apéndice: Estructuralismo*), la razón de que estos contrastes binarios aparezcan con tanta frecuencia consiste en que el cerebro humano, debido a su estructura neurológica, los encuentra especialmente atractivos o «buenos para pensar». Desde el punto de vista estructuralista, la principal tarea del estudio antropológico de la literatura, la mitología y el folclore estriba en identificar los contrastes binarios inconscientes y comunes que yacen bajo la superficie del pensamiento humano y en poner de manifiesto cómo experimentan transformaciones-representaciones inconscientes.

Considérese el cuento de *La Cenicienta*: Una madre tiene

dos hijas y una hijastra. Las hijas son mayores; la hijastra, más joven. Las hermanas mayores son feas y malas, mientras que Cenicienta es bella y buena. Las hermanas mayores son agresivas; Cenicienta, pasiva. Gracias a un hada madrina buena —lo opuesto a su madrastra mala—, Cenicienta acude al baile, baila con el Príncipe y pierde su zapato mágico. Los pies de sus hermanas son grandes; los suyos, pequeños. Cenicienta conquista al Príncipe. Entre las oposiciones binarias inconscientes presentes en la estructura profunda de este cuento pueden figurar las siguientes:

agresivo	pasivo
mayor	joven
grande	pequeño
malo	bueno
feo	bello
naturaleza	cultura
(madrastra)	(hada madrina)

Los estructuralistas sostienen que el placer que produce este tipo de cuentos y su durabilidad en el tiempo y en el espacio se deriva, primordialmente, de las oposiciones inconscientes y sus representaciones a la vez familiares y sorprendentes.

Los análisis estructuralistas pueden ampliarse desde el ámbito del mito y el ritual hasta abarcar la textura de la vida social en su totalidad. Según David Hicks, que estudió a los tetum de Timor, Indonesia, la cultura tetum como un todo está estructurada según la siguiente matriz binaria:

seres humanos	espíritus
profano	sagrado
mundo profano	mundo sagrado
encima	debajo
hombres	mujeres
derecha	izquierda
superior	inferior
donadores de esposas	tomadores de esposas
aristócratas	plebeyos
autoridad secular	autoridad sagrada
hermano mayor	hermano menor

Cualquiera de estos contrastes binarios puede simbolizar a cualquiera de los demás (Hicks, 1976:107); esto es, al oponer a hombres y mujeres podríamos estar oponiendo igualmente a hermanos mayores y menores (entre los tetum los hermanos menores deben servir a los mayores lo mismo que las mujeres sirven a los hombres). El mundo de la superficie, masculino y profano, contrasta con el mundo subterráneo de los espíritus, femenino y sagrado. Así, la mitología tetum narra cómo los primeros humanos salieron de agujeros en el suelo con forma vaginal y cómo después de llevar una vida secular en la superficie de la tierra, los humanos retornan al sagrado mundo subterráneo junto a sus ancestros espirituales. La arquitectura de las casas también participa de este mismo conjunto de oposiciones simbólicas. La casa tiene dos entradas; la entrada posterior de las mujeres, conduce al «útero» o parte femenina de la casa, que contiene el hogar y el poste sagrado de la casa. La entrada frontal se reserva a los hombres y conduce a las estancias masculinas.

En antropología abundan los análisis estructurales de la literatura, el arte, los mitos, los rituales y la religión. Sin embargo, el hecho de que sean muy controvertidos se debe, sobre todo, a que no está claro que las matrices binarias que

disciernen los antropólogos existan verdaderamente en las mentes de las gentes que estudian. Siempre es posible reducir símbolos complejos y sutiles a otros que lo son menos, para acabar finalmente con oposiciones tan insípidas como cultura frente a naturaleza o masculino frente a femenino (Harris, 1979b).

Resumen

El juego creativo, la estructura formal, los sentimientos estéticos y las transformaciones simbólicas son los ingredientes esenciales del arte. Aunque la capacidad para el arte está prefigurada en la conducta de los primates no humanos, sólo el *Homo sapiens* es capaz de desarrollar un arte que implica «transformaciones-representaciones». Nuestra capacidad distintiva para el arte guarda así una estrecha relación con otra capacidad también privativa de los seres humanos: la de la transformación simbólica que subyace en la universalidad semántica del lenguaje humano.

Las definiciones occidentales *emic* de arte dependen de la existencia de autoridades y críticos de arte que sitúan muchos ejemplos de juego, estética estructurada y transformación simbólica fuera de la categoría de lo artístico. La distinción entre artesanía y arte forma parte de esta tradición. Los antropólogos, en cambio, consideran a los artesanos diestros en su oficio como artistas.

El arte tiene funciones adaptativas en relación con cambios creativos en los demás sectores de la vida social. Arte y tecnología se influyen mutuamente, como ejemplifican el caso de los instrumentos de música y la caza, o la búsqueda de nuevas formas, colores, texturas y materiales en la cerámica y los tejidos.

A pesar del énfasis en la innovación creadora, la mayoría

de las culturas poseen tradiciones o estilos artísticos que insisten en mantener la continuidad formal a través del tiempo. Esto permite identificar los estilos de culturas como las de la costa noroccidental de Norteamérica, la maorí o la mochica. La continuidad e integridad de estos estilos proporcionan el contexto básico para la comprensión y apreciación de las transformaciones creadoras del artista en el seno de un pueblo. El arte del *establishment* de la moderna cultura occidental es el único que hace hincapié en la creatividad estructural o formal y las transformaciones creadoras. Esto produce el aislamiento del artista. La falta de comunicación puede ser resultado de factores como la reacción ante la producción masiva, los mercados de arte comercial, el rápido ritmo de cambio cultural y el talante despersonalizado de la vida industrial urbana.

El arte y la religión están estrechamente relacionados. Esto se puede ver en las pinturas rupestres del Paleolítico Superior, las canciones de las búsquedas de visiones, la preparación de cabezas reducidas, los cánticos en las actuaciones chamanistas, los mitos chamanistas tapirapé, la circuncisión ndembu, la narración de historias, el canto y la danza, los *churingas* arunta, y muchos otros aspectos de los cultos individuales, chamanistas, comunitarios y eclesiásticos. El arte y la religión satisfacen muchas necesidades psicológicas similares, y a menudo resulta difícil distinguirlos.

También el arte y la política están estrechamente relacionados. Esto es evidente en el arte eclesiástico patrocinado por el Estado, que en buena medida cumple la función de inculcar en la gente el temor a sus gobernantes. Sólo en la época moderna, con el surgimiento de los estados capitalistas descentralizados, ha gozado el arte de un grado

significativo de libertad con respecto al control político directo. Sin embargo, hoy en día, muchos artistas de sociedades capitalistas y socialistas consideran el arte como un importante medio de expresión política, tanto conservadora como revolucionaria.

En la medida en que las bandas, aldeas, jefaturas y estados representan niveles evolutivos y en que el arte está funcionalmente relacionado con la tecnología, la economía, la política, la religión y otros aspectos del patrón cultural universal, es evidente que el contenido del arte ha sufrido una evolución. Se dispone de elementos de juicio que indican que los estilos de música, canto y danza —incluidos los intervalos musicales, la repetición de los textos de las canciones, la complejidad y tipo de orquesta, el uso expresivo de las diferentes partes del cuerpo y el énfasis en los movimientos curvilíneos— también han experimentado cambios evolutivos. No obstante, esto está sujeto a una amplia controversia. El ejemplo de la retórica campa demuestra que hay que tener sumo cuidado al juzgar la complejidad y sofisticación de los estilos artísticos de los pueblos ágrafos.

Una modalidad, hoyen día muy popular, del análisis antropológico —el estructuralismo— intenta interpretar el contenido superficial de los mitos, rituales y otras realizaciones expresivas en términos de una serie de oposiciones binarias de carácter universal e inconsciente. Oposiciones binarias comunes se pueden encontrar en el mito de la Cenicienta y en la cosmología, rituales y arquitectura de las casas de los tetum.

14. Personalidad y sexo

En este capitulo examinaremos las formas en que la cultura influye en la personalidad y en la enfermedad mental. Revisaremos los conceptos centrales de las teorías freudianas de la personalidad, y después pasaremos a las teorías más recientes que intentan explicar las variaciones y cambios en los tipos de personalidad masculina y femenina. Examinaremos las razones de la persistencia del complejo de supremacía masculina, como es la relación de dicho complejo con la guerra. Estudiaremos la enfermedad mental con un enfoque intercultural y analizaremos las variedades de la experiencia sexual humana.

Cultura y personalidad

La cultura hace referencia a las formas pautadas de pensar, sentir y comportarse de los miembros de una población. La *personalidad* también concierne a las formas de pensar, sentir y comportarse, pero se centra en el individuo. La personalidad, tal como la define Víctor Barnouw (1973:10), «es una organización más o menos duradera de fuerzas dentro del individuo asociadas a un conjunto de valores, actitudes y modos de percepción bastante estables que explican, en parte, la coherencia de la conducta del individuo». Más sencillamente, «personalidad es la tendencia a comportarse de determinadas maneras, independientemente de la situación específica». (Whiting y Whiting, 1978:57).

Los conceptos que se emplean al describir el pensamiento, sentimiento y conducta de los tipos de personalidad difieren de los que se emplean cuando se describe la infraestructura, la estructura y la superestructura. Al describir personalidades, los psicólogos emplean conceptos como agresiva, pasiva, ansiosa, obsesiva, histérica, maníaca, depresiva, introvertida, extrovertida, paranoica, autoritaria, esquizoide, masculina, femenina, infantil, reprimida, dependiente, etc. He aquí parte de una lista más extensa de términos adecuados para el estudio de la personalidad que apareció en un estudio de cultura y personalidad en un pueblo de México:

práctico	tranquilo bajo estrés	apático
económico	ordenado	ansioso
cuidadoso	metódico	obstinado
reservado	leal	indolente
paciente	falto de imaginación	inerte
precavido	tacaño	pedante
imperturbable	receloso	obsesivo
constante, tenaz	frío	posesivo

Fuente: Fromm y Maccoby, 1970:79.

Si se emplean estos conceptos para describir una población entera, el resultado evidentemente no añadirá nada a una descripción de los modos de producción y reproducción, la economía doméstica y política, los sistemas de guerra y paz, o los ritos e instituciones mágico-religiosos. Más bien servirán como descripción del tipo de personalidad de esa población.

Educación infantil y personalidad

En cada cultura, los padres tienden a seguir *prácticas de educación infantil* como la alimentación, limpieza y trato dado a los niños que varían ampliamente según las sociedades. En muchas culturas, por ejemplo, las criaturas están constreñidas por vendajes que los envuelven o tablas que inmovilizan sus extremidades. En otras partes, se fomenta la libertad de movimiento. Asimismo, la lactancia puede ser a petición de la criatura, al primer grito de hambre, o a intervalos regulares, cuando conviene a la madre. La lactancia del pecho de la madre puede durar sólo unos meses, varios años o nada en absoluto. Asimismo las criaturas pueden recibir alimentos suplementarios desde las primeras semanas, que las madres les meten en la boca premasticados, con los que incluso juguetean las criaturas; pero también se puede prescindir de ellos.

El destete puede producirse bruscamente, como cuando se untan los pezones de la madre con sustancias amargas; y puede estar o no asociado al nacimiento de otro niño. En algunas culturas, las criaturas se mantienen en contacto con la piel de la madre y son transportadas adondequiera que esta vaya; en otras se puede dejar a los niños al cuidado de parientes. En algunas culturas, grandes grupos de niños y adultos miman, abrazan, besan y se deshacen en atenciones con las criaturas. En otros casos, se las mantiene

relativamente aisladas y rara vez se las toca.

El adiestramiento en el aseo puede empezar bien a los seis, bien a los veinticuatro meses; el modo de adiestramiento puede conllevar muchas técnicas diferentes, algunas basadas en intensas formas de castigo, vergüenza y ridículo, otras en la sugerencia, emulación y ausencia de castigo.

El tratamiento de la sexualidad infantil también varia ampliamente. En muchas culturas, las madres o padres acarician los genitales de sus criaturas para calmarles y acallar su llanto; en otras, se impide a la criatura tocar sus propios genitales y se castiga severamente la masturbación.

Otra serie de variables pertinentes para la formación de la personalidad son las experiencias del final de la infancia y de la adolescencia: el número de hermanos, sus relaciones y mutuas responsabilidades, las pautas de juego, las oportunidades para observar las relaciones sexuales de los adultos o tener experiencias homo o heterosexuales propias, las restricciones que pesan sobre el incesto, el tipo de amenaza y castigo empleados contra las prácticas sexuales prohibidas por la cultura (Weisner y Gilmore, 1977).

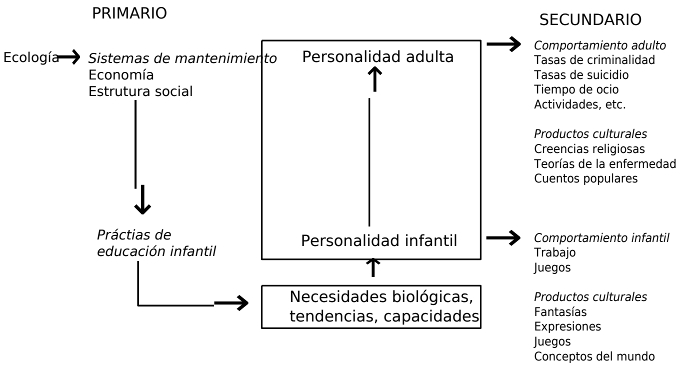


Fig. 14.1. Relación entre la personalidad básica y la ecología, las practicas de educación infantil y las instituciones secundarias y proyectivas.

Según Le Vine 1973:57.

La Figura 14.1 representa una teoría de cómo estas prácticas de educación infantil pueden estar relacionadas con la personalidad y otros aspectos de la cultura. Las variables básicas que influyen en las pautas de crianza de los niños están, a su vez, influidas por la naturaleza de las instituciones domésticas, sociales, políticas y económicas. Por su parte, estas se ven afectadas por el ecosistema. Las prácticas de crianza de los niños están constreñidas por la necesidad de satisfacer algunas urgencias, pulsiones y capacidades universales biológicamente determinadas que todas las criaturas humanas comparten (por ejemplo, impulsos orales, anales y genitales). La interacción entre las prácticas de crianza de los niños y estas necesidades, pulsiones y capacidades biológicas moldea su personalidad y esta se expresa, a su vez, en instituciones «secundarias»; esto es, aproximadamente lo que se ha venido llamando «superestructura» a lo largo del libro.

Pautas y temas

Se han formulado muchas proposiciones diferentes respecto a cómo abordar la relación entre personalidad y cultura. Una opción popular reconoce el hecho de que la cultura y la personalidad son dos maneras diferentes de considerar la propensión a pensar, sentir y comportarse característica de una población determinada, y emplea términos psicológicos para caracterizar tanto la personalidad como el sistema cultural. Por ejemplo, Ruth Benedict, en su famoso libro *Patterns of Culture* (1934b), caracterizó la institución del potlatch kwakiutl (ver Cap. 6. *Reciprocidad frente a redistribución*) como una actuación «megalomaníaca», es decir, un comportamiento dominado por fantasías de riqueza y poder. Consideró el potlatch como parte de una pauta *dionisíaca* que era característica de todas las instituciones de la cultura kwakiutl. Por dionisíaco entendía el deseo de alcanzar un exceso emocional, como en la embriaguez o el frenesí. Consideró a otras culturas —la de los indios pueblo, por ejemplo— como *apolíneas*: entregadas a la moderación y al «término medio» en todas las cosas. Las *pautas* de Benedict eran elementos psicológicos que, presuntamente, estaban presentes en todos los aspectos de la cultura, «comparables a los cromosomas hallados en la mayoría de las células de un cuerpo». (Wallace, 1970:149). La mayor parte de los antropólogos han rechazado estos intentos de emplear uno o dos términos psicológicos para describir

culturas enteras. Incluso las más simples culturas de cazadores-recolectores tienen demasiados tipos de personalidades como para resumirlas así.

Algunos antropólogos tratan de identificar los temas o valores dominantes que expresan el pensamiento y sentimientos esenciales o principales de una cultura concreta. La «imagen de la limitación de lo bueno», ya analizada (Cap. 11), es uno de estos temas. Temas y valores son fácilmente traducibles a rasgos de la personalidad. Por ejemplo, la imagen de la limitación de lo bueno se supone que produce personalidades envidiosas, desconfiadas, reservadas y temerosas. También la cultura de la pobreza (véase Cap. 11) tiene sus componentes psicológicos: propensión al consumo, falta de orientación hacia el futuro, promiscuidad sexual. Un tema importante en la India es «el carácter sagrado de la vida» y otro, en Estados Unidos, es el de «no ser menos que los vecinos». El problema que plantean los intentos de describir las culturas en términos de unos cuantos valores y actitudes dominantes estriba en que, normalmente, se pueden identificar valores y actitudes contradictorios en las mismas culturas e incluso en los mismos individuos. Así, aunque los campesinos hindúes creen en el carácter sagrado de la vida (Opler, 1968), también creen en la necesidad de tener más bueyes que vacas (véase Cap. 12. *La vaca sagrada*); y aunque mucha gente en Estados Unidos trata de «no ser menos que los vecinos», hay millones que creen al mismo tiempo que el consumo desmesurado es estúpido y antieconómico.

Personalidad básica y carácter nacional

Una aproximación algo diferente a la cultura y personalidad postula que todas las culturas producen una estructura de la personalidad básica o profunda que podemos encontrar en casi todos sus miembros individuales. Cuando se trata de poblaciones organizadas en estados, se suele calificar a la personalidad básica de *carácter nacional*. Poco fundamento tiene este concepto.

La idea de la estructura de la personalidad básica siempre ha gozado de gran popularidad tanto entre viajeros como entre estudiosos. Por ejemplo, ¿cuántas veces hemos oído decir que los ingleses son «reservados», los brasileños «despreocupados», los franceses «sexy», los italianos «desinhibidos», los japoneses «ordenados», los americanos «amables», etc.? Gerardus Mercator, el padre de la cartografía, escribió las siguientes descripciones de las personalidades básicas europeas en el siglo XVI (a ver si usted es capaz de deducir la nacionalidad de Mercator):

- *Franceses*: sencillos, tarugos, furiosos.
- *Bávaros*: suntuosos, glotones, descarados.
- *Suecos*: alegres, charlatanes, jactanciosos.
- *Sajones*: disimuladores, hipócritas, testarudos.
- *Españoles*: desdeñosos, precavidos, voraces.
- *Belgas*: buenos jinetes, cariñosos, dóciles, delicados.

Las modernas versiones eruditas de la estructura de la personalidad básica utilizan conceptos psicológicos más sofisticados, la mayoría de los cuales deben algo al influjo de Sigmund Freud y del psicoanálisis.

El concepto de personalidad básica no debe oscurecer el hecho de la gran variedad de personalidades que existen en cada sociedad, tanto mayor cuanto más compleja, poblada y estratificada sea aquella. En todas las sociedades hay muchos individuos cuyas personalidades se desvían ampliamente de la *moda estadística* (tipo más frecuente), y la variedad de personalidades individuales produce extensos solapamientos entre distintas culturas. Por ejemplo, ciertamente no sería incorrecto caracterizar el tipo básico de personalidad masculina de los indios de las Llanuras como agresivo, independiente y valiente. Sin embargo, se sabe por la institución llamada *berdache* que siempre había algunos jóvenes desadaptados temperamentalmente al rol masculino. Estos entonces vestían atuendo femenino y realizaban funciones domésticas y sexuales femeninas, combinando de este modo atributos tanto de uno como de otro sexo, y eran aceptados como un tercero (Callender y Kochems, 1983).

En realidad, se sabe muy poco sobre la variancia de la personalidad en diferentes sociedades. No obstante, es cierto que las poblaciones complejas de nivel estatal integradas por millones de personas exhiben una enorme variedad de tipos. Japón, por ejemplo, parece a primera vista que posee un carácter nacional homogéneo que lleva a los individuos a adoptar una subordinación incondicional ante el consenso del grupo y a inhibirse de cualquier enfrentamiento con la autoridad. Esto es un estereotipo erróneo, pues muchos japoneses son altamente individualistas y se sitúan en clara

oposición a las normas tradicionales (Sugimoto y Mouer, 1983). Además, cuanto más complejos son los criterios empleados para definir la personalidad básica, mayor es la probabilidad de que el tipo de personalidad modal se halle en relativamente pocos individuos. Anthony Wallace (1952) empleó 21 dimensiones para definir la personalidad básica entre los iraqueses y descubrió que el tipo modal sólo era compartido por el 37 por ciento de la muestra total.

El Edipo y la personalidad

Según Freud, un conflicto traumático, universal e inevitable se produce durante los años que preceden a la pubertad. Este conflicto se llama el *conflicto edípico* y tiene su origen en rivalidades y celos sexuales biológicamente determinados dentro de la familia nuclear. Esta teoría sigue siendo muy controvertida.

Según Freud, los primeros sentimientos sexuales que se despiertan en los muchachos jóvenes se dirigen primero hacia su madre, pero al descubrir que su madre es el objeto sexual del padre, el niño entra en competencia con él para dominar sexualmente a la misma mujer. El padre, aunque proporciona protección, también impone una disciplina severa, reprimiendo el intento de su hijo de expresar el amor sexual a su madre. El hijo se frustra profundamente e imagina que es lo suficientemente fuerte como para matar a su padre. Estos celos y hostilidad bullentes suscitan temor y culpabilidad en el niño: temor, porque el padre, de hecho o en la imaginación, amenaza con cortarle el pene y los testículos; y culpabilidad, porque el padre no sólo es odiado sino también amado. Para resolver con éxito este conflicto, el niño debe volver a canalizar su sexualidad hacia otras hembras y aprender a vencer su miedo y expresar su hostilidad de modo constructivo.

Para la niña, Freud concibió un trauma paralelo pero

radicalmente diferente. La sexualidad de una niña se dirige inicialmente hacia su madre. Pero en la fase fálica, la niña hace un descubrimiento decisivo: carece de pene. Culpa a su madre de ello y los deseos sexuales que sentía hacia ella, se dirigirán a partir de ahora hacia su padre.

La razón de que esto ocurra depende de la reacción de desengaño de la niña cuando descubre que un niño posee un órgano sexual saliente, el pene, mientras que ella sólo tiene una cavidad. De este descubrimiento traumático se siguen varias consecuencias importantes. En primer lugar, hace a su madre responsable de su condición de castrada… En segundo lugar, transfiere el amor a su padre porque tiene el órgano apreciado que aspira a compartir con él. Sin embargo, su amor por el padre y por otros hombres está mezclado con un sentimiento de envidia porque poseen algo que a ella le falta. La envidia del pene es la réplica femenina a la angustia de castración en el niño… (Hally Lindzey, 1967:18).

Se supone que las niñas sufren durante toda la vida el trauma de la envidia del pene a causa de su descubrimiento de que están anatómicamente «incompletas». De esta manera, Freud trataba de fundar la supremacía psicológica de los varones en los hechos inalterables de la anatomía; de ahí el aforismo freudiano: «La anatomía es el destino». La falta de un pene «rebaja» a las mujeres y las condena a un papel pasivo y subordinado, el papel del «segundo sexo». Para Freud, la única esperanza de superar la envidia del pene estriba en aceptar un papel secundario y pasivo en la vida, desarrollar su encanto y atractivo sexual, casarse y tener niños varones.

Su felicidad es grande si, después, su deseo de un hijo se cumple en la realidad, y en especial si el hijo es un varón que porta el pene ardientemente deseado (Freud, citado en Millet, 1970:185).

¿Es universal el complejo de Edipo?

Desde las investigaciones de Bronislaw Malinowski (1927) sobre la familia avunculocal trobriandesa (Cap. 10. *Jefes y*

jefaturas: trobriandeses y cherokee), los antropólogos han criticado el concepto del complejo de Edipo, ya que este imponía al mundo una definición del desarrollo de la personalidad apropiada a la clase media de la Viena decimonónica en donde Freud practicó y desarrolló sus teorías. Según Malinowski, los hombres trobriandeses no desarrollarían este complejo porque la autoridad familiar no era ejercida por el padre, sino por un tío materno. De esta forma, crecerían sin esos sentimientos, según Freud universales, de amor y odio hacia el padre. Melford Spiro (1982) ha intentado rescatar la teoría freudiana, proponiendo una separación entre el amor-odio engendrado por celos sexuales y el engendrado por la autoridad. El muchacho trobriandés vive con su padre y su madre hasta que se hace adolescente. Mientras su padre sea una figura accesible y no autoritaria, hay muchas oportunidades de que padre e hijo desarrollen sentimientos de rivalidad sexual respecto a la madre y esposa. Spiro concluye entonces que Malinowski no ofreció pruebas de que a los trobriandeses les faltara una base para desarrollar el complejo de Edipo. Sigue siendo cierto, sin embargo, que la intensidad e importancia del complejo de Edipo debe variar según sea la magnitud y el carácter del control que los padres ejercen sobre los hijos y, a su vez, tal control varía con la naturaleza de la familia en donde uno crece.

Cultura y enfermedad mental

Los antropólogos no están de acuerdo en el papel que desempeñan las diferencias culturales en la incidencia y naturaleza de la enfermedad mental. Recientes investigaciones médicas han demostrado que probablemente existen importantes bases genéticas y neuroquímicas de trastornos mentales tan clásicos como la esquizofrenia y la psicosis maníaco-depresiva. Esto coincide con la evidencia de que las tasas de incidencia de dichas enfermedades no difieren tanto entre grupos tan diversos como los suecos, los esquimales, los yoruba del oeste de África y los actuales canadienses (Murphy, 1976). Sin embargo, no hay duda de que, mientras los síntomas generales de las mismas enfermedades mentales se pueden encontrar en cualquier cultura, existe una gran diferencia entre los síntomas específicos encontrados en las diversas culturas. Por ejemplo, un estudio comparativo de pacientes esquizofrénicos de procedencia irlandesa e italiana en un hospital de Nueva York reveló que existían conjuntos de síntomas, sustancialmente diferentes, que estaban asociados a cada uno de los grupos. Los pacientes irlandeses tendían a estar obsesionados con una culpabilidad sexual y a ser mucho más introvertidos y tranquilos que los pacientes italianos, mientras que los pacientes italianos eran sexualmente más agresivos y mucho más inclinados a los ataques violentos y a las rabietas (Opler, 1959). Así como los indios crow tienen una especial

experiencia visionaria basada en sus expectativas culturales (véase Cap. 12. *Pautas de las creencias y rituales individualistas*), de la misma forma el contenido específico de las alucinaciones psicóticas varía de una cultura a otra.

Más evidencia de los potentes efectos de la cultura sobre la enfermedad mental la podemos encontrar en las *psicosis específicas de una cultura*, desórdenes que tienen un conjunto muy particular de síntomas limitados solamente a una o a unas pocas culturas. Una de las psicosis específicas de una cultura mejor conocidas es la llamada histeria ártica o *pibloktoq*. A diferencia de las psicosis clásicas, el pibloktoq aparece repentinamente. Sus víctimas se incorporan de un salto, se destrozan las ropas, mueven sus extremidades de una forma convulsiva y se echan a rodar desnudos por la nieve y el hielo. Una explicación para este comportamiento se asemeja a los casos graves de «fiebre de cabaña». Metidos en sus pequeñas y superpobladas viviendas durante largos periodos en los que son incapaces de expresar sus sentimientos de hostilidad, las víctimas del pibloktoq pueden llegar a sufrir crisis histéricas como un medio de solucionar sus frustraciones pendientes. Sin embargo, parece más probable que la causa subyacente de todo ello también resida en la dieta altamente carnívora de los esquimales. Carentes de alimentos vegetales y radiaciones solares, los esquimales se ven obligados a consumir hígado de mamíferos marinos y de osos polares para abastecerse de vitamina A y de vitamina D. Si comen demasiado hígado se produce un venenoso exceso de vitamina A, pero si comen demasiado poco entonces se provoca un déficit de vitamina D, lo que a su vez conduce a un déficit de calcio en el torrente sanguíneo. Ambas situaciones —demasiada vitamina A y demasiado poco calcio

en la sangre—, como se sabe, están asociadas a convulsiones y episodios psicopáticos (Landy, 1985; Wallace, 1972). Por tanto, el pibloktoq, es probablemente una consecuencia de la interacción entre las condiciones de vida culturalmente determinadas y la química de la nutrición.

«Psicosis». Windigo

Entre los ojibwa y los cree, cazadores-recolectores norteños de los bosques subárticos canadienses, existe una extendida creencia de que los humanos pueden ser poseídos por el espíritu Windigo, un monstruo caníbal cuyo corazón está hecho de hielo. Esta creencia ha dado pie a la hipótesis de que los cree y ojibwa sufren una enfermedad específica de una cultura denominada *psicosis Windigo*. Se afirma que aquellos que están poseídos por el Windigo experimentan un gran deseo de matar y comer a sus compañeros. Viviendo en un medio ambiente muy duro, los cree y ojibwa a menudo se encuentran heridos en la nieve y amenazados de muerte por hambre en sus aislados campamentos de invierno. Se dice que bajo tales condiciones es cuando existen mayores posibilidades de sufrir el Windigo. Varios relatos demuestran el hecho de que compañeros de campamento hambrientos, a veces comieron los cuerpos de otros compañeros muertos para poder mantenerse vivos. (Relatos similares de «canibalismo en momentos de crisis» han sido publicados en muchas partes del mundo, siendo uno de los más recientes el caso de un equipo de fútbol cuyo avión se estrelló en los Andes). Se dice que una vez que los que sufren el Windigo han probado la carne humana, continúan suplicando más. Pierden el gusto por la comida normal, sus corazones parecen como un trozo de hielo y la gente a su alrededor ya no parece gente, sino ciervos, alces u otros animales de caza. A menos

que se les mate a ellos antes, ellos matarán y devorarán a sus compañeros.

Como Lou Maraño (1982) ha demostrado, existen muchos casos autentificados de muertes de Windigos llevadas a cabo por sus alarmados compañeros de campamento. Repetidamente, los asesinos de Windigos dan detalles que justifican sus homicidios: las víctimas les miraban de forma extraña, daban vueltas y murmuraban durante el sueño, la saliva escurría de su boca o intentaban atacar y morder a sus compañeros. En un caso, el supuesto Windigo incluso pareció elevarse desde el suelo y tuvo que ser echado abajo por sus atacantes. Se dice que, de forma repetida, los mismos Windigos piden ser muertos porque si no se comerían a sus compañeros uno a uno. Sin embargo, lo que falta en estos relatos es una información exacta que demuestre que los supuestos Windigos pensaban y actuaban de la manera descrita por sus ejecutores. Sin dicha información, la existencia de una verdadera psicosis Windigo es dudosa y se puede dar una explicación mucho más sencilla para tal creencia. Bajo condiciones de tensión y hambre extremas, los ojibwa y cree del norte acusaban a ciertos compañeros problemáticos de ser Windigos como justificación para eliminarles, con lo que aumentaban las posibilidades de supervivencia del resto del campamento. De esta forma, el típico Windigo ejecutado era un individuo enfermizo, delirante, con fiebre alta, o alguien que estaba demasiado enfermo para caminar, un viejo hombre o mujer senil, un extraño procedente de otro grupo étnico. Según la opinión de Maraño, las creencias sobre el Windigo no suponían una evidencia de psicosis, sino de un sistema de «homicidio por prioridad» (es decir, dejar que alguien muera para que otros

puedan vivir) en el que el miedo a ser comido se usaba para superar el miedo a romper el tabú de matar a un compañero de campamento.

Tras un detenido examen, la psicosis Windigo se muestra no como una obsesión antropofágica (es decir, caníbal) culturalmente aislada, sino más bien como una variante bastante predecible —aunque culturalmente condicionada— del homicidio por prioridad y de la caza de brujas típica de las sociedades que sufren tensión extrema.

En este proceso, como en todas las cazas de brujas, las víctimas de la agresión, a su vez, son socialmente definidas como agresoras. En este caso, la forma específica de redefinición estaba determinada por el constante miedo a morir de hambre, en una situación en la que el canibalismo ha demostrado ser un recurso tentador para personas de todas las culturas a través de la historia. Atribuyendo el miedo más sobresaliente de la sociedad a un cabeza de turco, el grupo era capaz de proyectar su ansiedad modal sobre el individuo, creando de esta forma una racionalización del homicidio con la cual todo el mundo podía identificarse (Maraño, 1982:385).

La definición cultural de lo masculino y lo femenino

Dentro de una determinada sociedad, el ejemplo más obvio y permanente de las diferencias de personalidad está en la diferencia que existe entre hombres y mujeres. En los últimos años, se ha originado un intenso debate sobre hasta qué punto ciertos rasgos recurrentes de personalidad que se asocian, respectivamente, a varones y a mujeres, expresan la naturaleza humana o los efectos de un condicionamiento cultural.

Como ya se ha discutido anteriormente, los seguidores de Sigmund Freud mantienen que las características anatómicas y los roles reproductivos masculinos y femeninos predestinan a hombres y mujeres a tener personalidades fundamentalmente diferentes: los hombres a ser más «masculinos» (activos, agresivos y violentos) y las mujeres a ser más «femeninas» (pasivas, débiles y pacíficas).

Independientemente de que uno acepte alguna forma de complejo de Edipo como universal, la investigación etnográfica indica que la definición vienesa de Freud sobre los temperamentos ideales del varón y de la mujer no es universal. El estudio que hizo Margaret Mead (1950) sobre tres tribus de Nueva Guinea —los arapesh, los mundugumor y los tchambuli— es el trabajo antropológico clásico acerca del espectro de definiciones culturales de las personalidades

ideales masculinas y femeninas. Mead descubrió que entre los arapesh tanto hombres como mujeres debían comportarse de una forma suave, solidaria y cooperante, que nos recuerda a lo que nosotros esperamos de una madre ideal. Entre los mundugumor, tanto hombres como mujeres se comportan de una forma fiera y agresiva, y ambos sexos se ajustan a los criterios de lo que Mead considera como masculino. Entre los tchambuli, las mujeres se afeitan sus cabezas, son proclives a reír abiertamente, muestran una solidaridad de camaradas y son agresivamente eficaces como suministradoras de alimento. Por otro lado, los hombres tchambuli se preocupan por el arte, emplean mucho tiempo en sus peinados y están siempre criticando al sexo opuesto. Aunque las interpretaciones de Mead han sido discutidas como demasiado subjetivas, no hay duda de que existen marcados contrastes entre los roles sexuales en las diferentes culturas. En pocos sitios del mundo, aparte de la Viena del siglo XIX, se puede encontrar la precisa configuración que Freud consideraba el ideal universal. Por ejemplo, Mervyn Meggitt (1964) ha propuesto una clasificación de las culturas de las tierras altas de Nueva Guinea en dos grupos según la medida en que la conducta se puede considerar como «mojigata» o «libertina».

Entre los mae enga, que son los arquetipos de «mojigatos» para Meggitt, los hombres y las mujeres duermen separados. El hombre nunca entra en el dormitorio de la parte de atrás de la choza de su mujer, y una mujer nunca entra en la casa del hombre. El contacto con la sangre menstrual puede ser causa de enfermedad o muerte para el hombre mae enga. Los hombres mae enga creen que el coito es causa de debilidad, y después de realizarlo se someten a un proceso de purificación

sentándose en una cabaña llena de humo para protegerse. Los jóvenes mae enga juran abstinencia sexual hasta que se casen y se sienten incómodos y con un cierto grado de ansiedad si se discute sobre el sexo, especialmente si las mujeres están delante. En contraste con esto, los hombres kuma, que según Meggitt representarían la conducta «libertina», comparten los dormitorios, no tienen miedo de la menstruación femenina, no practican ritos de purificación o de iniciación, y ganan gran prestigio presumiendo de sus conquistas. Las chicas kuma van a fiestas donde se las corteja y en donde ellas seleccionan su pareja sexual entre los varones tanto casados como solteros. El coito se discute abiertamente entre ambos sexos. Lorraine Sexton (1973) ha sugerido que estas diferencias pueden estar asociadas con una alta presión de población experimentada por los mae enga y la relativamente baja densidad de población de los kuma, siendo el extremado remilgo un mecanismo que limitaría la frecuencia del coito y, por tanto, limitaría la fertilidad.

¿Un complejo de supremacía masculina?

A pesar de estas desviaciones de la estrecha definición occidental de lo masculino y lo femenino, es evidente que los hombres tienden a ser más agresivos y violentos que las mujeres en una abrumadora mayoría de sociedades. Además, aunque el complejo de Edipo no es, como Freud pensaba, universal, la hostilidad sexual entre la generación de los mayores y sus hijos o sobrinos sí ocurre con gran frecuencia (Roheim, 1950; Parsons, 1967; Foster, 1972; Barnouw, 1973).

Son muchos los casos que muestran cómo la relativamente más agresiva personalidad masculina está asociada a un constante complejo que concede un rol más dominante al hombre que a las mujeres en las distintas esferas de la vida social. La manifestación más clara de este complejo se encuentra en la esfera de la economía política. De acuerdo con nuestra discusión sobre la evolución de la organización política (véanse Caps. 9 y 10), los hombres siempre han ocupado los más importantes centros de control y poder públicos. Son los cabecillas y no las cabecillas los que dominan tanto la redistribución igualitaria como la estratificada. Los cabecillas semai y mehinacu, los *mumis* de las islas Salomón y los «grandes hombres» de Nueva Guinea, los jefes de la piel de leopardo de los nuer, los jefes kwakiutl, trobriandeses y tikopia; el mukama de los bunyoro, el inca, el faraón y los emperadores de China y Japón muestran la

misma preeminencia masculina. Si las reinas reinan en Europa o África, lo hacen como detentadores temporales del poder que pertenece a los hombres de su linaje. Nada mejor para mostrar la subordinación política de las mujeres que el hecho de que entre todos los actuales (1986) miembros de las Naciones Unidas menos del 5 por ciento de jefes de Estado son mujeres. Naturalmente, este cuerpo de evidencia no justifica la conclusión de que las mujeres carecen de poder o de que nunca ejerzan una autoridad política significativa. Además, es claro que posiciones extremas de dominio masculino son incompatibles con la organización bilateral de las bandas igualitarias de cazadores y recolectores (Leacock, 1978,1981).

Durante un tiempo se pensó que el control político de las mujeres o *matriarcado* —lo opuesto del control político de los hombres o patriarcado— tuvo lugar en un determinado estadio evolutivo de la organización social. En la actualidad, todos los antropólogos están de acuerdo en rechazar la existencia de cualquier sociedad auténticamente matriarcal. Ruby Rohrlich Leavitt (1977:57) es una excepción, ya que sostiene que en la Creta minoica «las mujeres participaban en las decisiones políticas en igualdad con los hombres como mínimo, mientras que en las actividades religiosas y sociales ocupaban la preeminencia». La afirmación de Rohrlich-Leavitt está basada en inferencias hechas a partir de datos arqueológicos que pueden ser interpretados contradictoriamente. No hay duda de que la Creta minoica era matrilineal y las mujeres gozaban de un estatus relativamente alto. Sin embargo, la base de la economía cretense era el comercio marítimo y eran los hombres, no las mujeres, quienes dominaban esta actividad. Rohrlich-Leavitt

mantiene que el matriarcado de Creta fue posible por la inexistencia de la guerra y del complejo de supremacía masculino-militar. No obstante, parece probable que las actividades militares se centraran en combates navales, que no han dejado restos arqueológicos. No hay razón, por tanto, para no aceptar la siguiente generalización de Michelle Rosaldo y Louise Lamphere:

> Aunque algunos antropólogos mantengan que hay o ha habido verdaderas sociedades igualitarias… y todos estén de acuerdo en que existen sociedades en las que las mujeres han alcanzado reconocimiento y poder social, ninguno ha observado una sociedad donde a las mujeres se las reconozca un poder y autoridad superior a los de los hombres (1974:3).

La idea de que los matriarcados existieron alguna vez, surge frecuentemente de la confusión entre matrilinealidad y matriarcado. La matrilinealidad no significa que las mujeres inviertan la dominación del hombre en la política y se conviertan en dominantes, tal como implica el concepto de matriarcado. Como máximo, la matrilinealidad proporciona un mayor grado de igualdad política entre ambos sexos; pero no convierte a la mujer en dominante. Esto puede verse en la sociedad matrilineal iroquesa. Entre estos, las mujeres de edad tenían el poder de elevar y deponer a los ancianos que eran elegidos para el más alto cuerpo de gobierno, el consejo. A través de un representante masculino en el consejo, ellas podían influenciar las decisiones de este y ejercer su poder sobre la conducta en la guerra y la firma de tratados. La elegibilidad para el cargo era por línea femenina y las mujeres tenían el derecho de nombrar a los hombres que formaban el consejo. Pero las mujeres mismas no podían pertenecer al consejo y los hombres influyentes podían vetar la nominación que hacían las mujeres. Judith Brown (1975:240-241) concluye que la nación iroquesa no era un matriarcado, como

proclamaban algunos.

Política sexual

Los hombres, en muchas culturas, piensan que son espiritualmente superiores a las mujeres, mientras que estas son peligrosas y contaminadoras, débiles e indignas de confianza. Debe rechazarse la idea de que cualquier grupo subyugado acepta realmente la razón que dan los subyugadores para mantener, los oprimidos (véase Cap. 11. *Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias*). Pero si los hombres gozan de la ventaja, en términos de poder, sobre las mujeres respecto al acceso a los recursos estratégicos (Josephides, 1985), entonces estos estereotipos, compartidos o no por las mujeres, estarán, sin lugar a dudas, asociados a desventajas y carencias.

Este punto ha sido acentuado por Shirley Lindenbaum con respecto a dos sociedades con fuerte sesgo masculino, en las que realizó trabajos de campo. En Bangladesh, Lindenbaum descubre la existencia de una ideología elaborada de la supremacía masculina expresada en símbolos y rituales (véase Cuadro 14.1).

Cuadro 14.1

El simbolismo sexual en Bangladesh

A los hombres se les asocia con la derecha, el lado preferido de las cosas, mientras que a las mujeres con la izquierda. Los curanderos de las aldeas afirman que es una diferencia fisiológica elemental entre los sexos lo que hace necesario tomar el pulso de un hombre en su muñeca derecha y el de una mujer en la izquierda; invariablemente exploran a sus

pacientes de esta forma. La mayoría de los aldeanos llevan amuletos para protegerse de las enfermedades causadas por los malos espíritus; los hombres se atan el amuleto a la parte superior del brazo derecho, y las mujeres al izquierdo. De la misma forma, los quiromantes y los espiritualistas leen la mano derecha de los hombres y la izquierda de las mujeres. En las obras de teatro de las aldeas, donde tanto los papeles masculino como femenino están interpretados por actores masculinos, el público puede identificar a los hombres porque gesticulan con su brazo derecho y a las mujeres con el izquierdo. Durante los actos religiosos, en sitios públicos tales como las tumbas de santos musulmanes o imágenes hindúes existen entradas separadas: el camino de la derecha está reservado para los hombres y el de la izquierda para las mujeres. Según la creencia popular, las niñas comenzarían a caminar adelantando primero el pie izquierdo, y los hombres el derecho.

En algunos casos, esta asociación derecha-izquierda indica más que una aceptación social de una diferencia fisiológica: unas connotaciones adicionales de prestigio, honor y autoridad. Las mujeres que desean comportarse de una forma respetuosa hacia sus maridos dicen que, idealmente, deberían permanecer en el lado izquierdo mientras comen, están sentadas o cuando están en la cama. La misma señal de respeto debería mostrarse también hacia todos los superiores sociales: hacia los ricos y, en los tiempos actuales, hacia aquellos que poseen un alto nivel cultural.

Así, la dicotomía derecha-izquierda denota no solamente la diferencia hombre-mujer, sino también la diferencia entre autoridad-sumisión. También tiene connotaciones de bueno-malo y pureza-contaminación. Los musulmanes consideran el lado derecho como el lado del buen augurio, y creen que los ángeles vigilan sobre el hombro derecho para anotar las obras buenas, en preparación para el día del Juicio Final, mientras que sobre el lado izquierdo los demonios anotan las obras malas. También se asocia el lado izquierdo con el concepto de suciedad. El islam decreta que hay que reservar la mano izquierda para limpiarse el ano después de defecar. Por tanto, nunca debe usarse esta mano para llevar comida a la boca o para enjuagarse la boca con agua antes de las oraciones diarias obligatorias.

Fuente: Lindenbaum, 1977:142.

Lindenbaum encuentra análogas nociones de contaminación e inferioridad femeninas entre los foré de las tierras altas de Nueva Guinea. Aquí las mujeres están

confinadas en unos cobertizos especiales durante el embarazo y el parto.

Su separación es un signo de la condición semisalvaje que conllevan las funciones naturales de su propio cuerpo. Otras mujeres les llevan la comida, porque si fuesen a sus campos durante este periodo de aislamiento echarían a perder todas las cosechas. No deben enviar comida a su marido, ya que si este comiese de lo que ella ha tocado se debilitaría, resfriaría y envejecería prematuramente (Lindenbaum, 1979:129).

Si una mujer foré aborta o da a luz a un niño deforme, ella es la única responsable. Su marido y los hombres del caserío la denuncian, acusándola de tratar de obstaculizar la autoridad masculina, y sacrifican uno de sus cerdos. Entre los foré, como entre otras muchas culturas de Nueva Guinea, los hombres reservan para ellos las mejores fuentes de proteínas animales. Los hombres argumentan que las fuentes de proteínas de las mujeres —ranas, caza menor e insectos— les harían caer enfermos. Estos prejuicios pueden tener efectos letales, pues en toda Nueva Guinea las tasas de mortalidad de las jóvenes son muy superiores a las de los muchachos (Buchbinder, s. f.). Los mismos efectos letales son visibles en Bangladesh:

El niño recibe una nutrición preferente. Es el primero en comer con su padre y, si hay que escoger, recibe antes que sus hermanas los alimentos más suntuosos o escasos. El resultado es una preponderancia de varones en la población bengalí y un cuadro demográfico en el que la tasa de mortalidad de mujeres menores de cinco años supera, en algunos años, en un 50 por ciento a la de los hombres (Lindenbaum, 1977:143).

Religión y política sexual

Con frecuencia, las mujeres se hallan excluidas de las principales fuentes del poder religioso. Incluso donde predominan los rituales de tipo individualista, las mujeres suelen tener menos acceso que los hombres a lo sobrenatural. Rara vez toman parte en las búsquedas de visiones que confieren a los varones la seguridad necesaria para ser agresivos y matar con impunidad. Y rara vez se les permite ingerir las sustancias alucinógenas que otorgan a los hombres un conocimiento directo de la realidad que subyace en las apariencias mundanales.

De todos los complejos comunitarios, uno de los más difundidos tiene como objetivo explícito la conservación de un monopolio masculino sobre los mitos relativos a los orígenes humanos y la naturaleza de los seres sobrenaturales. Este complejo comprende ritos de iniciación de carácter secreto para los hombres, residencia separada de los varones en casas especiales de las que están excluidos niños y mujeres, danzantes masculinos enmascarados que personifican a los dioses y seres espirituales, la bramadera, de la cual se dice que es la voz de los dioses y que es agitada entre los matorrales o en la oscuridad para atemorizar a las mujeres y muchachos no iniciados; el almacenamiento de las máscaras, bramaderas y demás objetos sagrados en la casa de los hombres; la amenaza de muerte o ejecución efectiva de cualquier mujer que admita

conocer el secreto del culto, y la amenaza de muerte o ejecución de cualquier hombre que revele los secretos a mujeres o muchachos no iniciados.

Por último, las religiones de tipo eclesiástico también se caracterizan por una interconexión funcional entre los rituales y mitos dominados por los varones, de una parte, y la supremacía masculina, de otra. Tanto en Roma, Grecia, Mesopotamia, Egipto y el antiguo Israel como en los mundos musulmán e hindú, los sumos sacerdotes eran hombres. Las sacerdotisas de alto rango con control autónomo sobre sus propios templos, como en la Creta minoica, son en todas partes la excepción, incluso cuando los cultos eclesiásticos comprenden deidades femeninas. Hoy en día, los hombres siguen dominando la organización eclesiástica de todas las grandes religiones mundiales. Las tres grandes religiones de la civilización occidental —cristianismo, judaismo e islam— hacen hincapié en la prioridad del principio masculino en la formación del mundo. Identifican al dios creador con «Él», y en la medida en que admiten deidades femeninas, como sucede en el catolicismo, les asignan un papel secundario en el mito y el ritual. Todas sostienen que primero fueron creados los hombres, y después, las mujeres a partir de una pieza del hombre.

Roles sexuales y etnografía

Es importante estar prevenido frente al empleo de formas de jerarquía política estratificadas de nivel estatal avanzado como modelo de todas las políticas sexuales. Además, no se puede pasar de la proposición de que «las mujeres están subordinadas en cuanto a la autoridad política en la mayor parte de las sociedades» a «las mujeres están subordinadas en todos los aspectos en todas las sociedades». Como señala Eleanor Leacock (1978:247), la misma idea de «igualdad» y «desigualdad» puede representar una errónea comprensión etnocéntrica del tipo de roles sexuales que existen en muchas sociedades. Leacock (1978:225) no discute el hecho de que «cuando se desarrolla un control desigual de los recursos y una subyugación por la clase y por el sexo», son las mujeres quienes, en general, quedan sometidas a los hombres (reconociendo, evidentemente, que el grado de subyugación vanará dependiendo de las condiciones ecológicas, económicas y políticas). Pero en ausencia de clases y del Estado, Leacock sostiene que los roles sexuales son simplemente diferentes, no desiguales. Ciertamente, hay una gran evidencia que indica que el poder de cualquier tipo, ya sea de los hombres sobre los hombres o de los hombres sobre las mujeres, fue trivial o inexistente en muchas (pero no en todas) sociedades organizadas en bandas y aldeas, por las razones discutidas en el Capítulo 9. *Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias*. Y hay también una gran evidencia,

aportada principalmente por mujeres etnógrafas (Kaberry, 1970; Sacks, 1971; Sanday, 1981), de que el poder de las mujeres ha sido sustancialmente subestimado, mal comprendido por los hombres antropólogos que, hasta hace poco, eran las fuentes principales de datos transculturales sobre roles sexuales (Cuadro 14.2).

Cuadro 14.2

El punto de vista de una mujer

Las mujeres son fuertes, las mujeres son importantes. Los hombres zhun/twa* dicen que las mujeres son los jefes, las ricas y las prudentes. Ello es debido a que las mujeres poseen algo muy importante, algo que permite a los hombres vivir: sus genitales. Una mujer puede hacer que un hombre viva incluso si está casi muerto. Ella le puede dar sexo y hacer que viva de nuevo. Si ella se negara a hacerlo, él moriría. Si no hubiera mujeres disponibles, el semen mataría a los propios hombres. ¿Lo sabías? Si sólo hubiera hombres, todos morirían. Las mujeres hacen que ellos vivan.

*Zhun/twa es uno de los nombres por los que se conoce a los !kung san.

Fuente: Palabras de Nisa, mujer !kung san, según grabación de Marjorie Shostak (1981:288).

Nuevamente los trobriandeses

Incluso uno de los más grandes etnógrafos, Bronislaw Malinowski, pudo quedarse corto a la hora de evaluar los roles sexuales en su clásico estudio de los trobriandeses. Como ya se puso de manifiesto en el Capítulo 10. *La economía política del Estado*, durante la época de recolección los hermanos trobriandeses dan a los maridos de sus hermanas regalos a base de batatas. Estas batatas proporcionan gran parte del poder político de los jefes trobriandeses.

Malinowski consideraba este tipo de regalos como una especie de tributo anual por parte de la familia de la esposa hacia su marido, y, por tanto, un medio de resaltar y consolidar el poder del varón. Sin embargo, Annette Weiner ha mostrado que estas batatas se dan en nombre de la mujer y en realidad sirven tanto para resaltar el valor de ser mujer como para conferir poder a los hombres. Malinowski pasó por alto el hecho de que el regalo de batatas tenía que ser recíproco y que cuando se devolvía el regalo este tenía que dirigirse no al hermano de la esposa sino a la esposa de un hombre. A cambio de las batatas recibidas en nombre de su mujer, el marido trobriandés tenía que proporcionarle una clara forma de riqueza que podía consistir en faldas de mujer y fardos de «pandanus» y hojas de banana que se usaban para hacer faldas. Gran parte de la actividad económica del marido

se dedica al comercio de cerdos y otras mercancías con objeto de proporcionar a su esposa la mayor riqueza posible. Las faldas y los fardos de hojas se exhiben públicamente y se dan para las grandes ceremonias fúnebres conocidas como *sagali* (que Malinowski conocía, pero que no le pareció oportuno describir con detalle). Weiner (1977:118) afirma que el *sagali* es uno de los acontecimientos públicos más importantes en la vida en Trobriand. «Nada es tan dramático como ver a las mujeres de pie en un *sagali*, rodeadas de miles de fardos. Ni hay nada más impresionante que el observar la forma de andar de las mujeres cuando se dirigen al sitio de distribución. Cuando las mujeres van hacia el centro [de la plaza] para arrojar sus riquezas, se mueven con un orgullo tan característico como el de cualquier gran hombre melanesio».

Si un marido no es capaz de proporcionar a su mujer las suficientes riquezas femeninas como para hacer una buena demostración en el *sagali*, eso afecta adversamente a sus propias posibilidades de llegar a ser un gran hombre. Sus cuñados pueden reducir o incluso eliminar completamente su regalo de cosecha de batatas si su hermana no puede exhibir y entregar un gran número de fardos y faldas a los familiares del muerto. Según la versión de Weiner no solamente los hombres son más dependientes de las mujeres en cuanto a su poder que en la versión de Malinowski, sino que también las mujeres parecen tener mucha más influencia por derecho propio. Ella termina diciendo que demasiado a menudo los antropólogos «han permitido que la "política hecha por los hombres" estructure nuestra forma de pensar sobre otras sociedades… llevándonos a pensar de forma errónea que si las mujeres no son dominantes en la esfera política de interacción, su poder, en el mejor de los casos, sigue siendo

periférico». (1977:228).

Revisión del machismo

En Latinoamérica, los ideales de supremacía masculina se conocen como *machismo*. En toda Latinoamérica, a los hombres se les exige ser *machos* —es decir, valientes, sexualmente agresivos, viriles y dominantes sobre las mujeres —. En casa, controlan el dinero a sus mujeres, comen primero, esperan obediencia inmediata de sus hijos, especialmente de sus hijas, van y vienen a su antojo, y toman decisiones que la familia entera debe seguir sin discusión. «Llevan los pantalones», o al menos eso piensan ellos. Sin embargo, como May Díaz ha demostrado en su estudio sobre Tonalá, un pequeño pueblo cerca de Guadalajara, México, existen importantes discrepancias entre *machismo* como un ideal masculino y *machismo* como práctica real en el seno de la familia. Aunque las mujeres, aparentemente, parecen aceptar el ser dominadas por sus padres, maridos y hermanos mayores, poseen ciertas estrategias para superar el control del nombre y para salirse con la suya.

Una de esas estrategias es enfrentar a un macho con otro. El caso de Lupita, una joven soltera tonalá, ilustra cómo funciona.

Un día, el hermano casado de Lupita la vio hablando con un joven a través de la ventana de la fachada de su casa. El hermano le preguntó quién era el chico, pero Lupita se negó a decírselo, temiendo que su hermano se lo dijera al padre y le convenciera para que pusiese fin al romance. Lupita decidió manipular las reglas del *machismo* en su propio beneficio. Mientras ayudaba a su madre a preparar la cena, Lupita se quejó de que la mujer de su hermano era una cotilla y había obligado a su

hermano a entrometerse en sus asuntos. Lupita sabía que esto provocaría una respuesta de solidaridad por parte de su madre (más solidaria que si hubiese protestado directamente acerca de su hermano). Ella sabía que su madre estaba en contra de su nuera, que había conseguido mucha influencia sobre el hermano de Lupita y se había interpuesto entre madre e hijo. Esa noche, tan pronto como el padre se sentó a cenar, la madre de Lupita empezó a reñirle por dejar que su hijo se adueñara de su autoridad y por no llevar los pantalones en la familia. Esto hizo que el padre no escuchara lo que su hijo le iba a decir sobre Lupita y se marchó de casa tan pronto como acabó de comer, sin prohibir a Lupita continuar con sus planes de conseguir un pretendiente. De esa forma Lupita y su madre consiguieron sus fines, a pesar de su falta de poder, apelando a la misma norma que supuestamente les priva del poder —un padre debería ser el jefe de su propia casa (Díaz, 1966:85-87).

El reparto de poder entre los sexos rara vez consiste simplemente en que las mujeres estén a merced de los hombres (o viceversa). Como demuestran los estudios realizados sobre Trobriand y Tonalá, los antropólogos varones en el pasado puede que no hayan comprendido los aspectos más sutiles de las jerarquías sexuales. Sin embargo, no debemos caer en la trampa de minimizar las auténticas diferencias de poder que conllevan muchas jerarquías sexuales, poniendo demasiado énfasis en la habilidad de los subordinados para manipular el sistema en su favor. Todos sabemos que, a veces, los esclavos pueden superar a sus amos, que los soldados pueden frustrar a sus generales y que los niños pueden tomar a sus padres como criados. La habilidad para amortiguar los efectos de la desigualdad institucionalizada no es lo mismo que la igualdad institucionalizada.

La guerra y el complejo de supremacía masculina

Como hemos visto (Cap. 9. *La guerra y la regulación del crecimiento demográfico*), la supremacía masculina puede estar asociada a la guerra. En el combate preindustrial con armas de mano, la victoria pertenece al grupo que puede poner el máximo número de combatientes fieros y musculosos en pie de guerra. Por término medio, los hombres gozan de una ventaja física sobre las mujeres en lo que atañe a la fuerza con que pueden manejar una maza, la distancia a que pueden arrojar una lanza, disparar una flecha o tirar una piedra, y la velocidad con que pueden recorrer distancias cortas (véanse Tabla 14.1 y Fig. 14.2). Esto significa que el grupo que pueda poner el máximo número de combatientes masculinos en el combate será el que tendrá más probabilidades de alcanzar la victoria según los modos de guerra preindustriales. ¿Cómo se logra esto? En las sociedades organizadas en bandas y aldeas y en las jefaturas, las constricciones ecológicas limitan drásticamente el crecimiento de la población. No sólo son los guerreros enemigos los que amenazan la supervivencia, sino también la superpoblación. El problema, por tanto, es doble: maximizar el número de guerreros masculinos y, al mismo tiempo, minimizar la presión demográfica sobre los recursos.

Tabla 14.1

Récords mundiales

Prueba	*Hombres (minutos/ segundos)*	*Mujeres (minutos/ segundos)*
100 m lisos	0:09.95	0:10.88
1 milla	3:48.80	4:21.68
400 m vallas	0:47.13	0:48.60 *
	ms/cms	*ms/cms*
Salto de altura	2,42	2,08

*Las vallas para las mujeres son más bajas que las de los hombres.

Fuente: Guinnes Book of World Records, 1982.

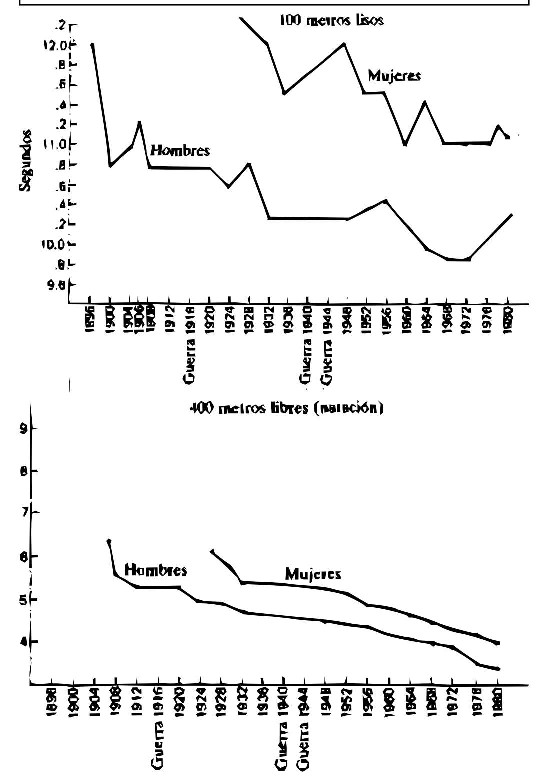


Fig. 14.2. ¿Puede desaparecer la diferencia?

Comparación entre los récords olímpicos masculinos y femeninos. Es posible que, algún día, las mujeres puedan superar a los hombres en ciertas pruebas atléticas tales como la natación, pero no en aquellas que están más estrechamente relacionadas con el éxito de la guerra

preindustrial, tales como las carreras.

El diagrama de arriba corresponde a la prueba de 100 metros lisos, en trazo continuo las mujeres, en discontinuo hombres, a la izquierda segundos y abajo los años, señalando aquellos en que hubo guerra como en 1916, 1940, 1944. El diagrama de abajo corresponde a la prueba de 400 metros estilo libre, de natación, en trazo continuo mujeres, en discontinuo hombres y abajo los años.

La solución a este problema consiste en criar preferentemente muchachos en vez de muchachas. Esto es lo que indica la correlación entre la guerra, la proporción de sexos favorable a los varones en el grupo de edad más joven, el infanticidio femenino, la preferencia por los niños varones y las tasas de mortalidad infantil más elevadas para las mujeres debidos al trato negligente que reciben y a las privaciones que sufren en su nutrición.

Resta aún la cuestión de cómo entrenar a los varones en la ferocidad y la agresividad de tal modo que arriesguen sus vidas en el combate. Como la preferencia por la crianza de varones supone que existirá una escasez de mujeres y esposas, una forma de asegurarse de que los hombres mostrarán agresividad en el combate es hacer las relaciones sexuales y el matrimonio dependientes de la ferocidad del guerrero. Lógicamente, cabría suponer que la solución al problema de la escasez de mujeres es la poliandria, pero, como hemos visto, esta fórmula es extremadamente rara. De hecho, ocurre justamente lo contrario: en las sociedades preestatales que practican la guerra se da una fuerte tendencia a que los hombres tomen varias esposas; es decir, existe una fuerte tendencia hacia la poliginia. Así, en lugar de compartir las mujeres, los hombres compiten por ellas y la escasez de las mismas se agrava por el hecho de que hay hombres que poseen dos o tres esposas. Esto provoca celos, adulterio y un antagonismo cargado de sexualidad entre hombres y mujeres,

así como una hostilidad entre los propios hombres, especialmente entre los jóvenes, que carecen de mujeres, y los mayores, que tienen varias a la vez (Divale y Harris, 1976,1978a, 1978b; Divale y otros, 1978; Howe, 1978; Lancaster y Lancaster, 1978; Norton, 1978).

Adviértase que esta teoría vincula la intensidad del complejo de supremacía masculina preindustrial con las intensidades de la guerra y la presión reproductora. Predice que dondequiera que la intensidad de la guerra y la presión reproductora sean bajas, el complejo de supremacía masculina será débil o estará prácticamente ausente. Esta predicción concuerda con la visión, ampliamente aceptada, de que muchas sociedades cazadoras y recolectoras tenían no sólo bajos niveles de guerra, sino también una considerable paridad sexual y que tanto la guerra como la desigualdad sexual aumentaron con el desarrollo de la agricultura y el Estado. Además, también explica la presencia documentada de fuertes complejos de supremacía masculina en sociedades cazadoras y recolectoras de carácter belicoso, como, por ejemplo, las halladas en Australia. No todas las sociedades cazadoras y recolectoras afrontaban condiciones ecológicas y grados de presión reproductora similares (Leacock, 1978).

Masculinidad, guerra y complejo de Edipo

La explicación anterior invierte las relaciones causales en las explicaciones freudianas de la guerra. Para Freud, la agresividad y los celos sexuales de los hombres eran instintivos. Tanto la guerra como el complejo de Edipo son productos de este instinto de agresividad. Sin embargo, se dispone de numerosos elementos de juicio que indican que la agresividad y los celos sexuales característicos de la personalidad masculina son causados por la guerra, en tanto que esta viene determinada por tensiones ecológicas y político-económicas. Del mismo modo, el complejo de Edipo no puede ser considerado en sí mismo como la causa de la guerra, sino como la consecuencia de tener que entrenar a los hombres para que arriesguen sus vidas en el combate. Dondequiera que el objetivo de las instituciones de educación infantil sea producir varones agresivos, manipuladores, valientes, viriles y dominantes, es inevitable alguna forma de hostilidad cargada de sexualidad entre los varones más jóvenes y los de más edad. Pero esto no significa que el complejo de Edipo sea una expresión inevitable de la naturaleza humana. Más bien es un resultado predecible del entrenamiento que sufren los hombres a fin de ser combativos y «masculinos».

Modalidades de experiencia sexual

La anatomía no destina a hombres y mujeres a continuar exhibiendo en el futuro las características de personalidad del pasado. Es cierto que los hombres son más altos, fuertes y corpulentos que las mujeres y que tienen niveles más altos de testosterona (la hormona sexual masculina); que las mujeres menstrúan, quedan preñadas y segregan leche. Sin embargo, la moderna antropología se opone al punto de vista de que la anatomía es el destino. Ni los varones han nacido con una tendencia innata a ser cazadores o guerreros, o dominar sexual y políticamente a las mujeres, ni las mujeres han nacido con una tendencia innata a cuidar de las criaturas y niños y a ser sexual y políticamente subordinadas. Más bien ha sucedido que bajo un conjunto amplio, pero finito, de condiciones culturales y naturales, se han seleccionado ciertas especialidades ligadas al sexo en un gran número de culturas. Cuando cambien las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ecológicas subyacentes a las que están adaptados estos roles ligados al sexo, surgirán nuevas definiciones culturales de los mismos.

La investigación antropológica presta fuerte apoyo al punto de vista de que las definiciones concretas de masculinidad y feminidad halladas en muchas sociedades contemporáneas pueden ser innecesariamente restrictivas e imponer demandas poco realistas. El vigente temor a la desviación

sexual, la preocupación del varón por la potencia sexual y la obsesión de la hembra por la maternidad, la competencia sexual y el atractivo sexual no se pueden explicar o justificar a partir de factores puramente biológicos. Patrones alternativos de masculinidad y feminidad que muestren una mayor sensibilidad hacia las diferencias individuales son perfectamente compatibles con la naturaleza humana (Murphy, 1976; Hite, 1976). Realmente, sobre la sexualidad humana en relación con la cultura se sabe muy poco. Sin embargo, los antropólogos tienen la certeza de que los conocimientos sobre la sexualidad obtenidos del estudio de gentes que viven en una determinada cultura nunca se pueden considerar representativos de la conducta sexual humana en general (Gregersen, 1982). Todos los aspectos de las relaciones sexuales, desde las experiencias infantiles hasta el noviazgo y el matrimonio, manifiestan una enorme variación cultural. Existen numerosas combinaciones diferentes del «libertinaje» y la «mojigatería» de que nos habla Meggitt. Por ejemplo, según Donald Marshall (1971), entre los mangaianos de Polinesia, los niños y niñas nunca se cogen de la mano, y los maridos y esposas nunca se abrazan en público. Los hermanos y hermanas nunca deber ser vistos juntos. Las madres e hijas y los padres e hijos no hablan de cuestiones sexuales entre sí. Con todo, ambos sexos tienen relaciones sexuales antes de la pubertad. Después de ella, ambos disfrutan de una intensa vida sexual premarital. Las muchachas reciben diferentes pretendientes nocturnos en la casa de sus padres, y los muchachos compiten con sus rivales para ver el número de orgasmos que pueden conseguir. A las muchachas mangaianas no les interesan las declaraciones amorosas románticas, las caricias prolongadas o los juegos

amorosos preliminares.

La relación sexual no es una recompensa del afecto masculino, sino que el afecto es la recompensa de la satisfacción sexual:

> La relación sexual no se alcanza demostrando primero el afecto personal; más bien ocurre lo contrario. La muchacha… mangaiana recibe una demostración inmediata de virilidad y masculinidad sexuales como la primera prueba del deseo de su compañero por ella y como el reflejo de su propia deseabilidad… El afecto personal puede o no provenir de actos de intimidad sexual, pero los últimos son requisitos para el primero, exactamente lo opuesto a los ideales de la sociedad occidental (Marshall, 1971:118).

Según un consenso alcanzado por los informadores de Marshall, los varones buscaban obtener al menos un orgasmo cada noche, y las mujeres esperaban que cada episodio durara al menos quince minutos. Estaban de acuerdo en que los datos que se ofrecen en la Tabla 14.2 eran indicativos de la actividad sexual masculina típica.

Tabla 14.2
Sexualidad mangaiana

Edad aproxi-mada	*Promedio de orgasmos por noche*	*Promedio de noches por semana*
18	3	7
28	2	5-6
38	1	3-4
48	1	2-3

Fuente: D. Marshall, 1971:123.

Una actitud muy diferente hacia la actividad sexual parece caracterizar a los hindúes. Hay una creencia muy difundida entre los hombres hindúes de que el semen es una fuente de fuerza que no debe malgastarse:

Todo el mundo sabía que el semen no se podía encontrar fácilmente; hace falta cuarenta días y 40 gotas de sangre para hacer una gota de semen… Todos estaban de acuerdo… en

que el semen está finalmente almacenado en un depósito en la cabeza cuya capacidad es de 20 tolas (unos 200 g.)… El celibato era el primer requisito en la verdadera salud, puesto que todo orgasmo sexual significa la pérdida de una cantidad de semen laboriosamente formado (Carstairs, 1967; citado en Nag, 1972:235).

En contra de los estereotipos populares relativos al erotismo hindú, hay indicios de que la frecuencia del coito entre los hindúes es considerablemente menor que entre los blancos estadounidenses en grupos de edad comparables. Moni Nag da un resumen (Tabla 14.3) de la media de la frecuencia del coito por semana entre mujeres hindúes y estadounidenses blancas. Queda claro, pues, que, en contra de las impresiones populares, el alto nivel de fertilidad y crecimiento demográfico de la India no es el resultado de un exceso sexual provocado por «no tener otra cosa que hacer para entretenerse por la noche».

Tabla 14.3

Frecuencia coital americana e hindú

Edades	Promedio semanal en las mujeres blancas americanas	Promedio semanal en las mujeres hindúes
10-14	-	0,4
15-19	3,7	1,5
20-24	3,0	1,9
25-29	2,6	1,8
30-34	2,3	1,1
35-39	2,0	0,7
40-44	1,7	0,2
> 44	1,3	0,3

Fuente: Adaptado de Nag, 1972:235

La homosexualidad

Las actitudes hacia la homosexualidad oscilan entre el horror y el entusiasmo chauvinista. El conocimiento de la homosexualidad masculina es más completo que el de la femenina. Diversas culturas estudiadas por los antropólogos incorporan la homosexualidad masculina en su sistema de desarrollo de la personalidad masculina. Por ejemplo, el *berdache* u hombre afeminado de los crow concedía sus favores sexuales a los grandes guerreros sin disminuir el estatus masculino de estos. Por el contrario, ser servido por un berdache era prueba de hombría. Del mismo modo, entre los azande del Sudán, famosos por sus proezas guerreras, los hombres pertenecientes al grupo de edad de los guerreros solteros, que vivían separados de las mujeres durante años, tenían relaciones homosexuales con los muchachos pertenecientes al grupo de edad de los guerreros aprendices. Después de sus experiencias con los «chicos-esposas», los guerreros ascendían al siguiente estatus de edad, se casaban y tenían muchos hijos (Evans-Pritchard, 1970).

La homosexualidad masculina estaba altamente ritualizada en muchas sociedades de Nueva Guinea y Melanesia. Se justificaba ideológicamente de una manera que no tiene equivalentes en las nociones occidentales de sexualidad. No se contemplaba como asunto de preferencia individual, sino como obligación social. Los hombres no eran clasificados en

homosexuales, heterosexuales o bisexuales. Todos los hombres estaban obligados a ser bisexuales por deber sagrado y necesidad práctica. Por ejemplo, entre los etoro, que viven en las laderas de las tierras altas de Papua-Nueva Guinea, la visión ende de la homosexualidad gira en torno a la creencia de que el semen es no sólo la fuente de donde proceden los niños, sino también la vida del hombre. Al igual que los hindúes, creen que cada hombre tiene sólo unas reservas limitadas de semen. Cuando se acaban las reservas, se muere. Aunque el coito con su propia esposa es necesario para prevenir un excesivo descenso de la población, los maridos están separados de sus mujeres la mayor parte del tiempo. En realidad, la relación sexual es tabú entre marido y mujer durante doscientos días al año. Los hombres etoro miran como brujas a las mujeres que quieren quebrantar este tabú. Para complicarlo más, las reservas de semen no son algo que nace con el hombre. El semen sólo puede ser obtenido de otro hombre. Los muchachos etoro obtienen sus existencias de semen mediante relaciones de coito oral con hombres mayores. Sin embargo, a los jóvenes se les prohíbe tener relaciones sexuales entre ellos y, como en el caso de la mujer excesivamente sexual, a los muchachos ardientes se les considera brujos y se les condena por robar las reservas de semen de sus camaradas. Estos muchachos díscolos pueden ser identificados por el hecho de crecer más rápidamente que los muchachos normales (Kelley, 1976).

La homosexualidad ritual en Nueva Guinea y Melanesia está estrechamente asociada a un elevado nivel de antagonismo sexual entre hombre y mujer, al temor por la sangre menstrual y a los rituales y viviendas exclusivamente masculinos. Desde una perspectiva *etic*, parece haber una

fuerte asociación entre homosexualidad socialmente obligatoria y guerra. Las sociedades de Nueva Guinea que tienen en mayor medida homosexualidad masculina ritualizada parecen estar entre los refugiados procedentes de regiones más densamente pobladas (Herdt, 1984a: 169). Como en otras sociedades de aldeas amantes de la guerra, sus ratios de sexo relativos a jóvenes muestran un marcado desequilibrio a favor de los varones, ratios que llegan hasta los 140:100 (Herdt, 1984b: 57).

Es difícil evitar la conclusión de que la homosexualidad ritual en Nueva Guinea y Melanesia es parte de un sistema de retroalimentación negativa regulador de la población (véase Cap. 10. *Orígenes de los estados*). Como ha mostrado Dennis Werner (1979), las sociedades que son más fuertemente antinatalistas tienden a aceptar o a animar la homosexualidad y otras formas no reproductivas de sexo. Además, Melvin Ember (1982) ha demostrado que la guerra en Nueva Guinea está correlacionada con la competición por recursos escasos y/o agotados. Sin embargo, hay mucha controversia en torno a estas relaciones.

Cualquiera que sea la explicación que pueda darse a la homosexualidad obligatoria, su existencia debería servir como una llamada de alerta contra el intento de confundir expresiones de sexualidad propias de una cultura determinada con la naturaleza humana.

Roles sexuales en la sociedad industrial

Bajo condiciones industriales, no se puede decir que la mayoría de las especialidades dominadas por el varón en la agricultura, industria y gobierno se beneficien de la cantidad extra de fuerza muscular asociada a su constitución física. Aunque la menstruación, embarazo y lactancia implican desventajas en algunas situaciones que exigen una rápida movilidad o un esfuerzo continuo bajo estrés, los modernos gobiernos y sociedades anónimas están ya ajustados a altos niveles de absentismo y cambio frecuente de personal. Además, con la tendencia, hace tiempo establecida, hacia la disminución de la fertilidad bajo condiciones industriales, las mujeres están embarazadas, por término medio, menos del 3 por ciento de sus vidas.

A veces se argumenta que la menstruación obstaculiza la capacidad de las mujeres de tomar decisiones racionales bajo estrés y, por tanto, que la exclusión de las mujeres de las posiciones de liderazgo en la industria, el gobierno o el ejército continúa basándose en un ajuste realista a los hechos biológicos. El liderazgo más alto del *establishment* militar-industrial-educativo estadounidense, y de grupos equivalentes en la Unión Soviética y en otras grandes potencias contemporáneas, está integrado por hombres que cronológicamente han pasado la flor de su vigor físico. Muchos de estos líderes sufren una tensión arterial alta,

enfermedades de los dientes y las encías, digestión difícil, vista defectuosa, pérdida de audición, dolores de espalda, encorvamientos y otros síndromes clínicos asociados a una edad avanzada. Estos desórdenes, al igual que la menstruación, también producen con frecuencia un estrés psicológico. Ciertamente, las mujeres sanas premenopáusicas gozan de una ventaja biológica sobre el típico «estadista varón anciano». Las mujeres de más edad, postmenopáusicas, suelen gozar de una mejor salud que los hombres y tienden a ser más longevas que estos en sociedades industriales.

Una de las más significativas tendencias del siglo XX ha sido la rápida redefinición de los roles sexuales y la reestructuración de la vida familiar en las naciones industriales. Todo el mundo es consciente de los profundos cambios de actitudes hacia las experiencias sexuales y los nuevos modos de vivir. Las parejas viven frecuentemente juntas sin estar casadas; hombres y mujeres se casan cada vez más tarde; cuando lo hacen, el marido y la esposa continúan trabajando; los matrimonios tienen menos niños, y se divorcian con más frecuencia. Las familias con un niño, las unidades domésticas sin niños, los hogares con un solo progenitor y los «matrimonios» de homosexuales van en aumento (Westoff, 1978). En el Capítulo 16 prestaremos más atención a cómo y por qué han ocurrido estos cambios.

Resumen

Cultura y personalidad son conceptos estrechamente relacionados que se ocupan de las pautas de pensamiento, sentimiento y conducta. La personalidad es, sobre todo, una característica de los individuos, la cultura lo es de los grupos. Sin embargo, es posible hablar de la personalidad de un grupo, es decir, de una personalidad básica, modal o típica. Sin embargo, los dos enfoques utilizan diferentes vocabularios técnicos para describir las pautas de pensamiento, sentimiento y conducta.

Los antropólogos que estudian la personalidad aceptan, en general, la premisa freudiana de que aquella es moldeada fundamentalmente por las experiencias infantiles. Esto ha llevado a un interés por los modos en que los adultos interactúan y se relacionan con infantes y niños, en especial en materias como el adiestramiento de la higiene, la lactancia, el destete y la disciplina sexual. Con arreglo a algunas teorías, estas experiencias determinan la naturaleza de instituciones «secundarias» como el arte y la religión.

Otros enfoques de la cultura y la personalidad tratan de caracterizar las culturas enteras en términos de temas centrales, pautas, personalidades básicas o caracteres nacionales. Hay que tener cuidado de no generalizar excesivamente la aplicabilidad de tales conceptos. Toda población de gran tamaño da cabida a una gran variedad de

tipos de personalidad.

Hay fuertes diferencias de personalidad asociadas a los roles masculino y femenino. Los freudianos subrayan el papel de los instintos y la anatomía en la formación de una personalidad «masculina» activa y agresiva y una personalidad «femenina» pasiva y subordinada. Estas diferencias reflejan expresiones típicamente masculinas y típicamente femeninas de lo que Freud llamaba el complejo de Edipo. Los datos antropológicos han puesto en tela de juicio las ideas de Freud respecto a las personalidades masculina y femenina típicas debido a su excesivo etnocentrismo. Los estereotipos sexuales de la Viena decimonónica no pueden representar la personalidad ideal masculina o femenina en todas las demás culturas.

La relación entre cultura y enfermedad mental sigue siendo problemática. Desórdenes clásicos como la esquizofrenia y la psicosis maníaco-depresiva son en parte modificados por las influencias culturales, aunque ocurran en muy diferentes sociedades y probablemente sean el resultado de interacciones entre variables culturales, bioquímicas y genéticas. Las psicosis específicas de una cultura tales como el pibloktoq indican que los factores culturales pueden influir poderosamente en el estado de salud mental, pero, como muestra el caso de la psicosis Windigo, hay que ser cautos a la hora de evaluar argumentos relativos a la existencia de tales psicosis.

Una gran variedad de indicios sugieren que, en la mayoría de las sociedades, los varones tienen una personalidad más agresiva y dominante que las hembras y que hay un núcleo residual de verdad en las nociones freudianas de antagonismo entre generaciones sucesivas de varones. Los indicios en

cuestión consisten, en primer lugar, en la preeminencia general de los varones en las formas de liderazgo basadas en los cabecillas, la redistribución y las jefaturas y en instituciones políticas de tipo monárquico e imperial, por un lado, y en la ausencia de matriarcados, por otro. En segundo lugar, la persistente creencia masculina de que la mujer es foco de contaminación y brujería refleja diferencias reales de poder. Tales creencias, como en los casos de Bangladesh o los foré, forman parte de un sistema para privar a las mujeres del acceso a los recursos estratégicos (por ejemplo, alimentos animales) y no capacitan a las mujeres para alcanzar una autonomía o un equilibrio de poder. En tercer lugar, hay un persistente control masculino sobre los cargos, rituales y símbolos religiosos en todos los niveles, desde el culto chamanista al eclesiástico.

No obstante, los antropólogos han empezado a considerar la posibilidad de que se haya exagerado o entendido mal la extensión y naturaleza de la dominancia masculina. Como se ha visto en las elaboradas distribuciones del funeral trobriandés que corren a cargo de las mujeres, incluso los mejores etnógrafos masculinos pueden pasar por alto datos relevantes para el estatus de las mujeres. Y, como se vio en la vida doméstica de Tonalá, incluso en las sociedades de carácter marcadamente *machista*, las mujeres pueden ingeniárselas para manipular las «reglas del juego».

En las sociedades preestatales, el complejo de supremacía masculina se puede explicar por la persistente necesidad de criar un número máximo de varones valientes dispuestos para el combate en hábitats superpoblados. La teoría predice que la intensidad del complejo de supremacía masculina variará directamente según la intensidad de la guerra y la presión

reproductora. También puede explicar por qué se produce el complejo de Edipo, invirtiendo las flechas causales de Freud al considerar la guerra como causa, y no efecto, de la agresividad y los celos sexuales. Esto demuestra que la anatomía no es el destino. Es la cultura la que determina cómo se han de usar las diferencias anatómicas entre varones y hembras en la definición de la masculinidad y feminidad.

Los estudios antropológicos corroboran el punto de vista de que las definiciones contemporáneas de masculinidad y feminidad pueden ser innecesariamente restrictivas. Las variaciones transculturales en las pautas y conductas sexuales impiden que una sola cultura sirva como modelo de lo que es natural en el campo de las relaciones sexuales. Las pautas heterosexuales mangaianas contrastan con las de la India hindú, y estas con las de las sociedades industrializadas contemporáneas. La homosexualidad también desafía los estereotipos nítidos, como se puede ver en los ejemplos de los crow y azande. La homosexualidad ritual, como ocurre entre los etoro y otras sociedades de Nueva Guinea y Melanesia, es una forma compleja y compulsiva de sexualidad que no tiene equivalente en las sociedades occidentales. Probablemente fue causada por la necesidad de criar guerreros masculinos en condiciones de estrés ambiental y de competición.

Los roles sexuales en la sociedad industrial no se pueden atribuir a diferencias anatómicas y fisiológicas. Al cambiar la tecnología de la producción, también lo hace la definición de roles masculinos y femeninos ideales. Ha alterado fundamentalmente el matrimonio y la vida doméstica. La continuación de estas tendencias modificará las personalidades ideales del hombre y la mujer del futuro.

15. Antropología aplicada

En este capítulo se examinan las relaciones entre investigación antropológica y logro de objetivos prácticos por parte de organizaciones que patrocinan o utilizan esta investigación. Se expondrán y analizarán diversos casos que ilustran los aspectos distintivos más importantes de la antropología aplicada.

¿Qué es la antropología aplicada?

Desde la Segunda Guerra Mundial, un número creciente de antropólogos culturales se han implicado de manera ocasional o regular en investigaciones que tienen aplicaciones prácticas más o menos inmediatas. Se conocen como practicantes de la *antropología aplicada*.

El núcleo de la antropología aplicada consta de investigaciones encargadas por organizaciones públicas o privadas en espera de conseguir objetivos prácticos de interés para esas organizaciones. Entre estas organizaciones se cuentan departamentos y organismos federales, estatales, locales e internacionales, como los Departamentos de Agricultura y de Defensa de los Estados Unidos, el Servicio de Parques Nacionales, la Agencia para el Desarrollo Internacional, la Oficina de Asuntos Indios, el Banco Mundial, la Organización Mundial de la Salud, la Organización para la Alimentación y la Agricultura, diversos organismos dedicados al abuso de drogas, departamentos de educación y planificación urbana de importantes ciudades y hospitales municipales, por mencionar sólo unos pocos. Además, existen organizaciones privadas que han contratado o encargado a antropólogos que lleven a cabo investigaciones prácticas orientadas hacia objetivos concretos, incluyendo importantes empresas industriales, fundaciones como Planificación Familiar y Consejo de Población, y diversas

ramas de los Institutos Internacionales de Investigación agrícola de las Fundaciones Rockefeller y Ford (Chambers, 1985; Willigen, 1986).

Hay que hacer hincapié en que los antropólogos culturales no tienen el monopolio de la antropología aplicada. La antropología física, la arqueología y la lingüística, tienen también sus aspectos aplicados. Pero aquí sólo nos ocupamos de los aspectos aplicados de la antropología cultural.

Investigación, teoría y acción

Aunque el sello distintivo de la antropología aplicada consiste en implicarse en una investigación destinada a conseguir un resultado práctico específico, la medida en que los antropólogos aplicados participan de hecho en conseguir el resultado deseado varía según los proyectos. En un extremo, el antropólogo aplicado puede haber sido encargado simplemente de desarrollar información que la organización patrocinadora necesita tener para tomar decisiones. En otros casos, se le puede pedir al antropólogo aplicado que evalúe la factibilidad de un programa planeado o incluso que esboce un conjunto más o menos detallado de planes para conseguir un objetivo deseado (Husain, 1976). Más raramente, el antropólogo, solo o como miembro de un equipo, puede recibir el encargo de planificar, implantar y evaluar todo un programa desde el principio hasta el fin. Cuando los antropólogos ayudan a implantar un programa, se dice que practican una *antropología de acción* (véase Cap. 15. *El proyecto Vicos*).

Obsérvese que la separación entre antropología aplicada y no aplicada se va difuminando imperceptiblemente a medida que los intereses teóricos y abstractos llegan a dominar objetivos específicos y concretos. A menudo es difícil trazar una línea entre investigación aplicada y no aplicada. Algunos antropólogos mantienen que la teorización abstracta puede

interpretarse, en sí misma, como antropología aplicada si proporciona un conjunto general de principios a los que debe adecuarse cualquier programa de acción si se quiere que tenga éxito. Por ejemplo, las teorías generales sobre las causas del atraso campesino y de la pobreza urbana (véanse Cap. 11. *La cultura de la pobreza* y Cap. 16. *La conexión con el crimen*) pueden tener consecuencias prácticas de gran importancia aunque la investigación que subyace tras estas teorías puede no haber sido patrocinada por organizaciones con el objetivo expreso de eliminar (o perpetuar) el subdesarrollo y la pobreza urbana. La antropología aplicada que basa sus premisas en una teoría débil o totalmente incorrecta es una antropología mal aplicada (R. Cohén, 1985).

Además, debemos tener en cuenta que los antropólogos que se abstienen de implicarse en investigaciones patrocinadas, prácticas, orientadas a objetivos concretos, pueden tener fines prácticos atendiendo a sus descripciones y teorías, pero son incapaces de obtener apoyo de organizaciones adecuadas para poner sus hallazgos al servicio de un uso práctico. Por ejemplo, el autor de este libro fue patrocinado por la Fundación Ford para llevar a cabo investigaciones sobre la naturaleza del cambio cultural y las relaciones de razas en la que entonces era la colonia portuguesa (1956-1957) de Mozambique. Aunque ni yo ni la fundación patrocinadora estábamos explícitamente interesados en un conjunto definido de objetivos prácticos, yo tenía por lo menos la esperanza de que los hallazgos serían de aplicación práctica para ayudar al pueblo de Mozambique a conseguir su independencia de Portugal. Intenté prestar esta ayuda publicando materiales que documentaban la naturaleza gravemente represiva y explotadora del sistema colonial

portugués, con la esperanza de que el Departamento de Estado de los Estados Unidos se persuadiera, de forma que llegara a cambiar su política de respaldo y suscripción de la perpetuación del gobierno portugués en África (Harris, 1958). Si el Departamento de Estado de los Estados Unidos hubiera deseado implantar una política más comprensiva respecto al África portuguesa, yo hubiera tenido más interés por participar en programas de acción destinados a descolonizar Mozambique. Irónicamente, el fundador del movimiento de liberación de Mozambique, doctor Eduardo Mondlane, era un antropólogo-sociólogo que recibió su nombramiento de doctor en Filosofía de la Universidad Northwestern. Por consiguiente, se puede decir que Mondlane ha estado implicado en una forma de antropología de acción que ha influido mucho en el curso de los acontecimientos en África del Sur. Se consideraba tanto un científico social como un líder político (Mondlane, 1969).

¿Qué nos pueden ofrecer los antropólogos que hacen antropología aplicada?

La efectividad de la antropología aplicada se ve soportada por tres atributos distintivos de la antropología general (véase Cap. 1): 1) libertad relativa respecto a los sesgos de etnocentrismo y occidentalización; 2) preocupación por los sistemas socioculturales holísticos; 3) preocupación por los acontecimientos conductuales de tipo etic ordinarios, así como por los de tipo emic de la vida mental.

1. *Delineación del etnocentrismo.* El antropólogo aplicado puede ser de ayuda para las organizaciones patrocinadoras al desenmascarar suposiciones etnocéntricas, ligadas a la cultura, que a menudo caracterizan los contactos entre culturas y evitan que los programas orientados a los cambios consigan sus objetivos. Por ejemplo, los científicos agrícolas formados en Occidente tienden a menospreciar las formas campesinas de agricultura como atrasadas e ineficaces subestimando, por consiguiente, la sabiduría acumulativa incorporada en las prácticas antiguas que han pasado de generación en generación. La actitud de los expertos occidentales hacia la utilización de las vacas en la India es un caso típico (véase Cap. 12. *La vaca sagrada*). Los antropólogos son más dados a reservar sus juicios sobre una práctica tradicional como utilizar las vacas para arar campos, que un

especialista poco entrenado podría desear automáticamente sustituir por tractores. De nuevo, los antropólogos aplicados tienden a ver que intentar modelar un sistema de suministro de atención sanitaria con el que los médicos formados en Occidente están familiarizados puede representar nada más que un intento de sustituir lo no conocido culturalmente por lo conocido culturalmente. Personal caro, hospitales costosos y lo último en electrónica, por ejemplo, no es necesariamente la forma de mejorar la calidad de los servicios sanitarios (Cattle, 1977:38). La noción norteamericana de que la leche es el «alimento perfecto» ha sido causa de gran aflicción y consternación en todo el mundo, puesto que muchas poblaciones de los países menos desarrollados a los que se suministran excedentes de leche en polvo como suplemento nutritivo no tenían las enzimas necesarias para digerir la lactosa, la forma predominante de azúcar en la leche (Harris, 1985). Las nociones occidentales de higiene sugieren automáticamente que debe persuadirse a las madres a que no mastiquen los alimentos para ponerlos a continuación en las bocas de sus bebés. Sin embargo, se descubrió que en el caso de los indios pijoan del suroeste de los Estados Unidos esa premasticación del alimento infantil era una forma eficaz de combatir la anemia por deficiencia de hierro, a la que están expuestos los niños que se alimentan exclusivamente con leche de su madre (Freedman, 1977:8).

2. *Una visión holística.* A medida que una sociedad industrial se hace cada vez más especializada y tecnocrática (esto es, se ve dominada por expertos con una formación precisa que tienen técnicas perfeccionadas y utilizan máquinas que otros no comprenden), la necesidad de una visión holística de la vida social se hace más urgente. En

diversos campos (por ejemplo: educación, salud, desarrollo económico), ha existido una convergencia hacia la utilización de conjuntos estrechos de variables fácilmente cuantificables para verificar objetivamente la consecución o falta de consecución de los objetivos de una organización. Con demasiada frecuencia, sin embargo, el aumento de la verificabilidad viene acompañado de una pérdida en la «validez» (o «significatividad»). Las variables fácilmente cuantificables pueden representar sólo una pequeña parte de un sistema mucho mayor cuyo conjunto más amplio de variables difíciles de medir tiene la capacidad de eliminar los efectos observados de un pequeño conjunto de variables (Bernard, 1981:5). Por ejemplo, después dé la Segunda Guerra Mundial, la industria automovilística de Estados Unidos descubrió que podía ganar más dinero fabricando coches más potentes y pesados sin prestar demasiada atención a la cuestión de cuánto tiempo funcionarían los coches sin necesidad de reparaciones. Otros conjuntos de variables, concretamente las consecuencias ecológicas de la contaminación por emisiones de los automóviles, las condiciones políticas y militares que hicieron posible a los Estados Unidos gozar de precios bajos del petróleo y la percepción por parte de productores de automóviles extranjeros de que existía un mercado para vehículos pequeños, eficientes con respecto al combustible, fiables y de larga duración, se consideraron improcedentes para la tarea de maximizar los beneficios de la industria del automóvil en los Estados Unidos. De ahí que lo que, en un contexto estrecho, aparecía como una medida altamente objetiva de éxito (elevados beneficios y dominación del mercado automovilístico de los Estados Unidos) se convirtiera, a más

largo plazo, en un modelo desprovisto de validez.

Así, en lenguaje del sentido común, el holismo antropológico hace caer en la cuenta tanto de la visión a largo plazo como a corto plazo, de lo distante como de lo próximo, de partes distintas a la que se estudia, y del conjunto así como de las partes. Sin estas perspectivas, incluso el proyecto más directo y simple en apariencia puede finalizar en un desastre (Cuadro 15.1).

Cuadro 15.1

Sin holismo: un fiasco andino

Bajo los auspicios de un programa internacional de desarrollo, expertos australianos intentaron que los campesinos indios de la provincia de Chimborazo, en Ecuador, sustituyeran sus tradicionales y escuálidas razas de ovejas por la raza merina australiana, de alto rendimiento. A pesar de que la oferta era regalárselas si las usaban para criar, nadie quería las ovejas. Por fin, un indio «progresista» aceptó la oferta y consiguió criar un rebaño de merinas híbridas que tenían mucha más lana y peso que los rebaños tradicionales indios. Desgraciadamente, los indios de Chimborazo viven en una sociedad estructurada en castas. Los granjeros no indios, que viven en los valles más bajos, se molestaron por la atención prestada a los indios; empezaron a temer que estos se envalentonaran y presionaran pidiendo beneficios sociales y económicos, lo cual iría en perjuicio de sus propios intereses. Alguien se fijó en las ovejas merinas, las metieron todas en un camión y las robaron. Los ladrones estaban protegidos por la opinión pública, que, en cualquier caso, consideraba a dichos animales «demasiado buenos para los indios». El innovador «progresista» fue el único del pueblo que se quedó sin ovejas. Factores tales como el antagonismo étnico y de clase social, las oportunidades para robar y la subordinación política de los campesinos no tienen nada que ver con la pericia para criar ovejas; sin embargo, tener en cuenta estos factores demostró ser esencial para conseguir sus objetivos.

3. *Una visión* etic *de las organizaciones*. La tecnificación y especialización van normalmente acompañadas del crecimiento de la burocracia. Un componente esencial de la burocracia es un plan *emic* mediante el cual las unidades

dentro de una organización están relacionadas entre sí y de acuerdo al cual se espera que los individuos realicen sus tareas. Como en la mayoría de los sistemas socioculturales, existe una tendencia considerable a que la esencia conductual de tipo *etic* de las organizaciones y situaciones difiera de las de tipo *emic* mentales del plan burocrático. Los antropólogos que están educados para enfocar la vida social desde las «bases» de su ciencia y que se preocupan de los acontecimientos diarios tal y como se desenvuelven realmente pueden proporcionar a menudo una visión de las organizaciones y situaciones que le falta a la burocracia. Los hospitales, tal y como son estudiados por los antropólogos aplicados, por ejemplo, constituyen una rica fuente de irreconciliables discrepancias entre las conductas de tipo *emic* de diversos especialistas del staff y las de tipo *etic* relativas a la atención al paciente. Desde el punto de vista de la burocracia del hospital, sus diversas normas y regulaciones están destinadas a promover la salud y el bienestar de los pacientes. De hecho, numerosos estudios han demostrado que el efecto principal de la existencia de muchas reglas y normas es conmocionar y despersonalizar a los pacientes y crear en ellos un nivel de aprensión comparable al que puede observarse en un muchacho ndembu que espera el rito de la circuncisión en el «lugar de la muerte» (véase Cap. 12. *Ritos comunitarios: los ritos de paso*). Al entrar en el hospital, los pacientes son despojados de sus ropas y de su dinero. Se convierten en un caso, en una habitación numerada, llevan una pulsera numerada para su identificación (de la misma forma que se numeran los recién nacidos). Grupos de personal uniformado (algunos incluso llevan máscaras) les hablan en un nuevo dialecto extraño: «¿Ha *evacuado* esta mañana?». «¿Cuándo

tuvo su última evacuación intestinal?». «Le vamos a hacer un E. E. G.» (electroencefalograma). A los pacientes se les despierta, se les alimenta y se les pone a dormir de acuerdo con un horario rígido y se les mantiene desinformados acerca de su situación y de lo que les está sucediendo. Nos vemos forzados a concluir que muchas normas de hospitales se inspiran fundamentalmente en la conveniencia del personal que trabaja en el mismo y tienen un efecto adverso sobre la salud y el bienestar de los pacientes (Foster y Anderson, 1978:170-171).

El tipo de trabajo que efectúan los antropólogos aplicados cubre una gama de casos demasiado amplia para que pueda ser examinada en un solo capítulo. Los ejemplos siguientes han sido seleccionados para ilustrar la gran diversidad de problemas que pueden beneficiarse de un enfoque antropológico.

Desarrollo agrícola

Tradicionalmente, los antropólogos han llevado a cabo sus investigaciones de campo en países poco desarrollados, pero no han estado solamente entre bandas humanas remotas y gentes que constituían aldeas autónomas, sino que también han estudiado a los campesinos. De hecho, como ya se ha dicho en el Capítulo *11. Grupos estratificados: clases, castas, minorías y etnias*, los antropólogos han estudiado a los campesinos más a menudo que a cualquier otro tipo social. Su conocimiento de las condiciones y aspiraciones de la vida campesina hace a los antropólogos muy útiles como consultores o miembros de proyectos interdisciplinarios encaminados a elevar el nivel de vida del Tercer Mundo (Bartlett y Brown, 1985). Con menos frecuencia, los antropólogos han sido contratados para dirigir, planificar, llevar a cabo y evaluar el desarrollo de proyectos desde el principio hasta el final.

El proyecto Vicos

Un ejemplo clásico de un esfuerzo de desarrollo antropológico se llevó a cabo en 1950 bajo los auspicios del proyecto Vicos Cornell-Perú. Vicos era una *hacienda* [18] en las tierras montañosas de Perú, habitada por 373 familias de campesinos indios económicamente explotados, deprimidos y semejantes a siervos. La Universidad de Cornell arrendó la hacienda y se la pasó al antropólogo Alien Holmberg con el objetivo de elevar el nivel de vida de los indios y hacerles económicamente independientes. En el momento de comenzar el proyecto, la gente de Vicos era incapaz de cultivar lo suficiente como para autoabastecerse, las tierras de cultivo estaban divididas en miles de pequeñas parcelas dispersas, su cosecha de patatas normalmente fallaba, y carecían de motivación para producir excedentes, ya que estaban continuamente en deuda o a merced de los terratenientes.

Bajo las normas feudales del sistema de la *hacienda*, se pidió a los campesinos que trabajaran en las tierras del dueño tres días a la semana. Holmberg decidió aprovecharse de esta obligación utilizándola para familiarizar a los campesinos con las variedades mejoradas de patatas, fertilizantes, fungicidas e insecticidas. Después de comprobar el éxito de las nuevas semillas y métodos en su trabajo obligatorio en las parcelas de su nuevo jefe, los campesinos estaban más dispuestos a hacer

lo mismo en sus propias parcelas. Esto resultaba más fácil dándoles por adelantado las semillas y otros materiales sobre la base de una cosecha común. Los antropólogos y técnicos supervisaban cuidadosamente el uso de los nuevos métodos para asegurarse el éxito.

Mientras tanto, se llevaban a cabo otras actividades: un programa educacional completo; un programa de comida caliente en la escuela, que introducía frutas y huevos, que anteriormente no formaban parte de la dieta; también se hacían demostraciones prácticas en la huerta para cultivar verduras, así como lecciones de coser a máquina, lo que permitía a las mujeres hacer sus propias ropas. Además, a través de frecuentes discusiones y encuentros comunales, los campesinos empezaron gradualmente a confiar más unos en otros y a buscar soluciones de tipo cooperativo y comunal a sus problemas.

La culminación de todos estos cambios fue la compra de la *hacienda* por las familias que vivían en ella. Esto ocurrió en 1962, y junto con mayores ingresos, mejor salud y cultura, el suceso fue considerado como una clara evidencia del éxito del proyecto (Dobyns, 1972:201).

La vida de la gente de Vicos mejoró notablemente como resultado de la intervención de Holmberg y otros antropólogos de acción. Sin embargo, se han expresado ciertas críticas cuando se lo considera como un modelo de desarrollo para todo el sector campesino de los Andes peruanos. Las inversiones per cápita del proyecto Cornell-Perú eran bastante modestas en comparación con las de otros proyectos internacionales, a pesar de que se habían ocultado costes de inversión que probablemente no se duplicarían en una escala lo suficientemente amplia como para afectar a una

parte importante del campesinado peruano. Estos costes ocultos se referían al capital humano y técnico puesto al servicio de Vicos por expertos altamente especializados, honrados y relativamente desinteresados (incluyendo Holmberg) que trabajaban activamente para mejorar todo el grupo de campesinos, y cuyos medios de vida no estaban basados en las ganancias o impuestos que se podían sacar de los excedentes producidos por los campesinos. (Estaban pagados por las universidades y fundaciones, y muchos de ellos trabajaban prácticamente por nada, como estudiantes graduados esperando ser compensados al obtener sus doctorados y hacer sus carreras en antropología). Aunque resulta extremadamente interesante como prueba de lo que pueden llegar a hacer antropólogos en acción, que tenían una considerable capacidad de dirigir a la gente a su cargo, el proyecto Vicos se queda corto a la hora de proporcionar una solución más general al problema del subdesarrollo.

El Proyecto Agrícola Forestal Haitiano

Si el desarrollo agrícola tiene que ser importante, no puede quedar confinado a una o dos comunidades campesinas. Debe utilizar conocimientos científicos que aseguren que las innovaciones beneficiosas se extenderán rápidamente a través de una región o de un país debido a las actividades de los participantes locales más que a las de expertos extranjeros.

El Proyecto Agrícola Forestal Haitiano es más prometedor en este sentido que el proyecto Vicos. Planeado y dirigido en su fase inicial por el antropólogo Gerald Murray, el Proyecto Agrícola Forestal ha sido capaz de inducir a los campesinos haitianos a plantar millones de árboles de crecimiento rápido en granjas o terrenos de cultivo situados en colinas muy escarpadas y amenazadas por la erosión. El agotamiento del suelo como resultado de una rápida erosión de las colinas peladas de árboles ha sido reconocido hace mucho tiempo como uno de los mayores problemas de Haití. Además, se necesitan muchos árboles como fuente de carbón vegetal — fuente principal de energía para cocinar en los hogares pobres — y como fuente de materiales de construcción. Han existido muchos otros programas de reforestación en Haití, pero apenas han tenido éxito debido a que los fondos para plantar árboles fueron mal administrados o desviados por los burócratas del gobierno o a que los campesinos rechazaban cooperar y proteger las semillas de las hambrientas cabras.

El Proyecto Agrícola Forestal Haitiano estaba orientado a evitar ambos fallos. Murray, al aceptar la beca de 4 millones de dólares donada por United States Agency for International Development (USAID), insistió en una condición poco habitual: no había que enviar ningún fondo al gobierno haitiano o a través del gobierno haitiano. Por el contrario, deberían ser dados a los grupos comunitarios locales —organizaciones voluntarias privadas— interesadas en el bienestar campesino. En la práctica, la mayoría de estos grupos eran asociaciones religiosas populares formadas por misioneros, pastores y sacerdotes protestantes o católicos. El proyecto proporcionó a los grupos semillas de especies de crecimiento rápido adecuadas a las condiciones ecológicas locales, y asesores especializados. Las organizaciones voluntarias privadas, a su vez, se hacían responsables de reunir e instruir a los granjeros locales y de distribuirles las semillas gratis, bajo la condición de que cada granjero plantara un mínimo de 500 plantas.

Lo que estaba claro era que a menos que los campesinos mismos estuvieran motivados para plantar semillas y protegerlas, el proyecto no tendría éxito. El estudio de Murray sobre las causas de fallos en los proyectos anteriores para obtener la cooperación de los campesinos se basaba en su conocimiento de primera mano de la vida campesina haitiana y de ciertos principios de la teoría antropológica. Los campesinos haitianos tienen una actitud mercantilista —producen cosechas para venderlas—. Sin embargo, en los intentos previos de hacerles plantar árboles se estipulaba que estos no podían ser vendidos. Por el contrario, se les dijo que constituían un tesoro nacional imposible de ser comercializado. Así pues, los árboles representaban

exactamente lo opuesto de las cosechas que los campesinos plantaban voluntariamente para vender.

> Un programa de reforestación detrás de otro siempre había estado bajo el dedo amenazador con el mensaje de que el árbol debería ser considerado como un sagrado protector del suelo, y como un objeto que atrae la lluvia y que el campesino debía plantar, pero nunca cortar. La tala de árboles era considerada no como una conducta económica legítima, sino como un tipo de comportamiento económico incorrecto (Murray, 1984:154).

Poniéndose en el lugar de los campesinos, Murray se dio cuenta de que los anteriores proyectos de reforestación habían creado un balance adverso entre costos y beneficios para los campesinos. Por eso era perfectamente lógico para ellos dejar que sus cabras se comieran las semillas en vez de poner su trabajo y su terreno para árboles que les estaba prohibido recolectar (o como mucho tendrían que esperar 30 o 40 años). Teniendo esto presente, Murray decidió distribuir los árboles como cosecha vendible y sobre la que los campesinos tendrían el control absoluto. El proyecto simplemente informaba a los campesinos cómo plantar los árboles y cuidarlos. También se les enseñó cómo sembrar las semillas en filas entre las cuales se podían plantar otras cosechas mientras los árboles eran todavía pequeños. También se les dijo con qué rapidez crecerían los árboles y cuánta madera o carbón vegetal podrían extraer en las distintas etapas del crecimiento. A partir de ahí, a los campesinos se les dejó entera libertad para decidir cuándo sería el mejor momento para sus propios intereses de cortar algunos o todos los árboles.

> Para subrayar este carácter de propiedad, el proyecto llega hasta el punto de insistir en que, si después de un año más o menos, el campesino cambia de idea sobre los árboles, es perfectamente libre de arrancarlos… El objeto de tal propuesta es eliminar cualquier tipo de miedo por parte del campesino hacia el hecho de que el proyecto mantenga cualquier tipo de derechos de propiedad sobre los árboles que el campesino planta en su propia tierra (*ibíd.*).

El objetivo del proyecto era ayudar a 5000 familias campesinas a plantar 3 millones de árboles en cuatro años. Después de cuatro años (1981-1985) en realidad se había ayudado a 40.000 familias a plantar 20 millones de árboles. Gran cantidad de árboles ya se habían usado para carbón vegetal y para la construcción. Hasta que se sepa exactamente cuántos han sido los beneficios y cuanta erosión se ha evitado, el análisis básico de Murray parece ser correcto.

Murray predice que la actividad *agrícola forestal* orientada hacia la venta (véase Cuadro 15.2) será una importante característica de la agricultura campesina en todo el Tercer Mundo. Él entiende la arboricultora con orientación comercial, como una respuesta a unas condiciones infraestructurales que son similares a las condiciones responsables del aumento de los métodos de producción agrícola aparte de la caza y recolección: extenso agotamiento de los recursos naturales y presión demográfica. Los campesinos, habiendo agotado los árboles de los que dependen para la regeneración del suelo, combustible y material de construcción, descubrirán ahora que es tanta ventaja plantar árboles como cualquiera de sus cosechas básicas. En palabras textuales de Murray (en comunicación personal):

> El elemento antropológicamente más importante de este modelo… es el elemento diacrónico [evolucionista] sobre el que estoy postulando una disposición, generada por la escasez y el estrés, para una repetición, en el terreno del combustible y de la madera, de la transición del forrajeo a los sistemas de plantación que comenzó hace unos 15.000 años en el terreno de los alimentos.

Cuadro 15.2

Haciéndose con el «demonio» existente detrás de la deforestación

Propongo que prestemos atención al «demonio» al que normalmente

se hace responsable de dar el toque final al desastre ecológico de Haití — el mercado que existe para carbón vegetal y materiales de construcción —. Muchos argumentarán que es este mercado el que saboteará para siempre cualquier esperanza de conservación de los escasos árboles que existen en Haití.

Me gustaría argumentar que es precisamente este mercado el que puede restaurar el crecimiento de los árboles en las colinas de Haití. El demonio puede ser «bautizado» y llevado a una unión con los imperativos ecológicos, de los que, hasta ahora, ha sido el mayor adversario. En una programación creativa podemos dar un vuelco a la historia y utilizar la actual energía generadora de dinero, que tanto miedo nos da, extendida por toda la sociedad haitiana, de tal manera que esta sociedad plante árboles más rápidamente de lo que los corta. Si alguien puede hacer esto es el campesino. Pero este no lo hará voluntaria o espontáneamente a menos que el plantar árboles contribuya a mejorar los ingresos que tan desesperadamente necesita para mantener su hogar. Propongo que el mecanismo para conseguirlo sea el de la introducción de una política *agrícola forestal orientada comercialmente*.

Fuente: Murray, 1984:147.

La revolución no tan verde

La revolución verde tuvo su origen a finales de la década de 1950, en las variedades enanas del «trigo maravilla» desarrolladas por el especialista en genética de plantas, ganador del Premio Nobel, Norman Borlaug, en el centro de investigación Ciudad Obregón de la Fundación Rockefeller en el noroeste de México. Diseñado para triplicar los rendimientos por ha., el trigo maravilla fue pronto seguido por variedades enanas de «arroz milagro», conseguido en un centro de investigación conjunto de las Fundaciones Rockefeller y Ford en las Filipinas. (La importancia de las formas enanas es que tallos más cortos y gruesos pueden mantener más peso de grano maduro sin doblarse). Sobre la base del éxito inicial en México y Filipinas, las nuevas semillas fueron aclamadas como la solución al problema de alimentar a la población en expansión del mundo subdesarrollado, y se plantaron pronto en grandes áreas de Pakistán, India e Indonesia (Cloud, 1973). Aunque las nuevas semillas han provocado un aumento claro en la producción por área, sólo lo han conseguido a un coste económico y social considerable. Además, esta tasa de aumento no ha sido lo suficientemente grande como para compensar el crecimiento de la tasa de población y el abandono de tierra y capital de las fórmulas tradicionales, tales como mijo y habas, por cosechas de alto rendimiento. Como resultado, la producción per cápita entre 1960 y 1980 en países de renta baja, combinada

con una población de 2250 millones de personas, cayó un 0,3 por ciento (McNamara, 1984:1118). El principal problema de las semillas milagro es que fueron proyectadas para superar el rendimiento de las variedades nativas de arroz y trigo *sólo* si se cultivan en campos muy irrigados y se tratan con gran cantidad de fertilizantes químicos, pesticidas, insecticidas y fungicidas. Sin estos aportes, las variedades de elevado rendimiento se comportan poco mejor que las variedades nativas, especialmente bajo condiciones adversas de suelo y clima.

La cuestión de cómo han de obtenerse estos aportes y de cómo y a quién han de distribuirse suscita inmediatamente profundos problemas. La mayoría de los campesinos en el mundo subdesarrollado no sólo no tienen acceso a cantidades adecuadas de agua de riego, sino que son incapaces de pagar los fertilizantes químicos caros y otros aportes químicos. Esto significa que a no ser que los gobiernos de los países que desean cambiar a las semillas milagro hagan esfuerzos extraordinarios, los principales beneficiarios de la revolución verde serán los granjeros y comerciantes más ricos, que ya ocupan las tierras de regadío y que son los que reúnen mejores condiciones para pagar los aportes químicos (Cummings, 1978; Mencher, 1974a, 1978; Goodell, 1984; Oasa, 1985:220; Wadel, 1973).

El antropólogo Richard Franke (1973,1974) estudió la revolución verde en Java central. A pesar del hecho de que se obtenían aumentos del rendimiento de hasta el 70 por ciento, en el pueblo estudiado por Franke sólo el 20 por ciento de las explotaciones agrícolas se habían unido al programa. Los principales beneficiarios eran los granjeros que ya obtenían más de la media, que poseían más tierra y que tenían

suministros adecuados de agua. Las familias más pobres no adoptaron las nuevas semillas. Hacen que se cumplan los fines trabajando a tiempo parcial para agricultores acomodados, que les prestan dinero para comprar alimentos. Los agricultores más ricos impidieron que sus trabajadores adoptaran las nuevas semillas. Los más ricos temían perder su suministro de mano de obra barata, y los agricultores más pobres temían que si se enemistaban con sus patronos tal vez no tuvieran a nadie a quien dirigirse en caso de enfermedad o sequía. Franke concluye que las teorías que se hallan tras la revolución verde son, fundamentalmente, racionalizaciones para las élites dirigentes que tratan de alguna forma de conseguir un desarrollo económico sin la transformación social y política que necesitan sus sociedades.

Cuadro 15.3

Abundancia de alimentos para algunos, escasez para las masas

México ha tenido dos revoluciones verdes en el pasado cuarto de siglo, y aun así su situación agrícola está en una situación relativa y absolutamente peor que antes. A pesar de las excelentes cosechas de trigo y sorgo y cosechas algo mejores de maíz y frijoles, lamentablemente el país está lejos de satisfacer sus necesidades de grano. Algunos echan la culpa de esto al sector agrícola mexicano diciendo que está atrasado y no es lo suficientemente productivo. Otros ven el problema en el crecimiento de la población, que está superando la capacidad productiva. Sin embargo, la evidencia indica que el problema de la alimentación en México no es un problema de producción sino simplemente otro síntoma del desigual desarrollo del país.

Es poco probable que un mayor avance tecnológico, por sí mismo, elimine el hambre en el mundo… Como ya hemos visto, desde un punto de vista tecnológico, la revolución en la producción de trigo y sorgo debería ser considerada como un éxito. Sin embargo, el aumento de la producción apenas ha hecho impacto sobre la condición de la clase pobre y mal nutrida. A pesar de las grandes inversiones que ha hecho el país en construir sistemas de riego, transporte, instalaciones para el

almacenamiento y en otras áreas de la infraestructura, aunque el gobierno ha subvencionado la compra de maquinaria agrícola, fertilizantes y otros gastos; a pesar de la aplicación de la revolucionaria tecnología verde, el país no se encuentra más cerca de resolver las necesidades nutritivas de una gran parte de su población de lo que lo estaba en 1940.

Fuente: DeWalt, 1984:44 y 54.

Algunos expertos defienden la revolución verde de la crítica de que ha beneficiado principalmente a los agricultores acomodados, señalando que la mayoría de las explotaciones agrícolas de trigo de alto rendimiento en el Punjab indio tienen menos de cuatro hectáreas y que las explotaciones agrícolas de trigo del valle Yaqui tienen, como media, sólo 69 hectáreas (Plucknett y Smith, 1982:217). Pero en el mundo subdesarrollado, cualquier agricultor que posea dos o tres hectáreas de tierra de regadío está entre el 10 por ciento superior de la población rural.

Las autoridades y técnicos responsables de promocionar la revolución verde buscaron originalmente convertir la agricultura campesina en sistemas de negocios agrícolas hechos a imagen y semejanza de la agricultura de alta energía de los países desarrollados (Cleaver, 1975). Se esperaba que, estimulando el desarrollo de los negocios agrícolas en los trópicos, la productividad de la agricultura se elevaría lo suficiente como para emparejarse con la tasa de crecimiento de la población. Esta transformación corre el riesgo, evidentemente, de una destrucción virtual de las pequeñas propiedades campesinas, al igual que ha significado la destrucción de la pequeña granja familiar de los Estados Unidos. Existen penalizaciones asociadas con esta transformación incluso en las naciones industriales, donde la anterior población agrícola puede emplearse como conductores de vehículos, empaquetadores de carne y

mecánicos de tractores (véase Cap. 16. *Modo de producción y economía política*). Pero en los países subdesarrollados, donde existen menos puestos de trabajo en los sectores industriales y de servicios de la economía, la migración a las ciudades no puede conllevar niveles más elevados de vida para cientos de millones de campesinos desempleados (Raj, 1977).

La asociación entre las semillas milagro y los negocios agrícolas estuvo presente en el inicio del experimento del trigo mexicano. Ciudad Obregón, en Sonora, fue el centro de grandes explotaciones agrícolas de trigo que dependían de proyectos gubernamentales de riego extensivo en el valle del río Yaqui. Los anteriores habitantes campesinos de este valle —los indios yaqui— habían sido desahuciados de sus tierras en una serie de enfrentamientos militares, el último de los cuales tuvo lugar en 1926, cuando los yaquis intentaron, sin éxito, secuestrar al presidente de México, Obregón (Spicer, 1954). Los yaquis fueron sustituidos por agricultores a media y gran escala que eran los beneficiarios de 35 millones de dólares de fondos públicos gastados sólo en presas. El gobierno mexicano concedió subsidios para el desarrollo de la industria petroquímica que suministrara los fertilizantes para las nuevas semillas. Se concedieron subsidios adicionales a los agricultores de trigo maravilla en forma de precios gubernamentales de apoyo, fijados en un 33 por ciento por encima de los precios del mercado mundial. El trigo maravilla, que había sido producido a un coste de 73 dólares por tonelada, precio de apoyo, se vendió a 49 dólares por tonelada a los compradores extranjeros. «México pierde de esta forma 30 dólares por tonelada, u 80 centavos en cada bushel[19] exportado». (Paddock y Paddock, 1973:218). Cynthia Hewitt de Alcántara (1976:320) ha caracterizado la

revolución verde de México como un despilfarro importante de recursos naturales y humanos y de la riqueza generada por las inversiones gubernamentales en instalaciones de riego.

La lección de la revolución verde es similar a la del intento de proporcionar ovejas merinas al pueblo de Chimborazo. En ambos casos, las soluciones puramente tecnológicas no consiguen su propósito debido a no tener en cuenta otras partes igualmente importantes de los sistemas socioculturales (véase Cuadro 15.4).

Cuadro 15.4

Un punto de vista antagónico

El estancamiento y abandono de la iniciativa no sirve a los intereses de la clase pobre o rural urbana. Pocos países del Tercer Mundo pueden permitirse dejar pasar la oportunidad de conseguir la máxima producción en sus mejores tierras.

Algunas críticas afirman que las cosechas de alto rendimiento reducen la demanda de mano de obra debido a la mecanización. Sin embargo, ninguna de esas especies requiere máquinas para producir grandes cosechas. Donde se usan tractores, trilladoras mecánicas y cosechadoras, normalmente aumenta la demanda de mano de obra. Más que la gente, lo que se sustituye son los animales, liberando parte de las tierras para el cultivo de cosechas para consumo humano. Al ser posible un sistema de cosechas más intensivo, la maquinaria puede incrementar la necesidad de mano de obra de un 20 a un 50 por ciento.

El aumento en las provisiones de alimentos originado por la expansión de las variedades de cultivos de alto rendimiento ha creado oportunidades adicionales de empleo en industrias de servicios, tales como las de procesamiento de los productos de la cosecha, su manufacturación, venta y mantenimiento de vehículos, fertilizantes, herbicidas y pesticidas. Además, los precios de los alimentos se han visto controlados por el aumento en el volumen de la producción de cereales —lo que constituye una bonificación para la clase pobre rural y urbana —. (No es raro que la gente de bajos ingresos gaste tres cuartas partes de los mismos en alimentos). Por ejemplo, en Colombia el precio real del arroz disminuyó después de la introducción de las especies de cultivo de alto rendimiento.

Una excesiva preocupación por la distribución de los ingresos en las

zonas rurales podría conducir a políticas agrícolas que mataran la iniciativa y dificultaran la producción de alimentos. Esto iría en perjuicio de la clase pobre, especialmente aquellos que residen en ciudades y capitales. En muchos países desarrollados, casi la mitad de la población vive actualmente en zonas urbanas.

Fuente: Plucknett y Smith, 1982:218.

La segunda revolución verde mexicana

Uno de los problemas de invertir tanto capital y tierra para cosechar trigo en México es que el trigo no era el alimento más corriente para la mayoría de los mexicanos. El precio subvencionado hizo que su consumo se limitase a la clase media mexicana. Los alimentos más corrientes entre los pobres —maíz y alubias— no estaban subvencionados, y a pesar de las mejoras introducidas en las cosechas, se continuaban plantando en pequeñas parcelas en las que no se usaba el riego.

Entre 1940 y 1965, la producción per cápita de trigo y maíz aumentó de forma importante. A partir de ahí, a pesar de las subvenciones para el trigo, la producción per cápita disminuyó. En 1979 la producción per cápita de maíz, trigo y alubias había descendido hasta el 40 por ciento de su punto máximo, alcanzado en 1965 (DeWalt, 1984:44). La razón del descenso ha sido estudiada por la antropóloga Billie DeWalt. Cuando el gobierno mexicano disminuyó su apoyo a los precios del maíz, trigo y alubias, los granjeros se dedicaron a una especie más lucrativa: el sorgo. Antes de 1960, el sorgo, que se cultiva extensivamente en África y en Asia como alimento humano, era prácticamente desconocido en México. En sólo 20 años, la producción de sorgo aumentó en un 2772 por ciento. Actualmente se cultiva más sorgo que trigo en México. La extensión de terreno dedicada a la producción de

sorgo es el doble de la extensión dedicada al trigo. DeWalt llama a esto la «segunda revolución verde», una revolución que se ha producido «sin el apoyo de un programa avalado por el gobierno para estimular la producción, sin la ayuda de ninguna agencia de cooperación mutua bilateral y sin la asistencia técnica y formativa procedente de becas» (*ibíd*.40). La principal ventaja del sorgo sobre el trigo es que aunque le va bien el regadío, también puede prosperar como cultivo de secano y soporta bien periodos de sequía.

Si se totaliza la producción de maíz, trigo, alubias y sorgo, parece como si México hubiese resuelto sus problemas de producción de alimentos: la producción per cápita de grano en 1980 era el doble de la obtenida en 1945. Esto es exactamente lo que los planificadores de la primera revolución verde habían esperado lograr. Sin embargo, México actualmente importa más grano que en 1945. La razón —completamente imprevisible para los planificadores de la revolución verde— es que el 100 por ciento del sorgo, el 14 por ciento del maíz y el 10 por ciento del trigo se dedican a alimentación para los animales y de esta forma quedan convertidos en carne de cerdo, de vaca y de pollo. Esto tiene como consecuencia una pérdida aproximada de 4 de cada 5 calorías en los vegetales. Si bien es deseable un aumento del consumo anual de alimentos, la gente que necesita más calorías y proteínas adicionales no puede comer cantidades importantes de tales alimentos. Unos 30 millones de mexicanos son demasiado pobres para comer carne; 20 millones son demasiado pobres para comer el maíz, trigo y alubias suficientes como para que satisfagan los niveles mínimos nutricionales.

En opinión de DeWalt, el incremento espectacular de la

cantidad de tierra dedicada al sorgo ha tenido un efecto adverso sobre el bienestar de las clases más pobres mexicanas (Cuadros 15.3 y 15.4). En vez de plantarlo fundamentalmente como cultivo de secano para el consumo directo humano, se cultiva para el consumo animal en los mejores terrenos de regadío del país. Por tanto, no solamente es una fuente deficiente de proteínas y calorías al ser convertido en carne, sino que se ha apropiado de terrenos para los cuales el gobierno había construido sistemas de riego, carreteras y otros servicios con objeto de eliminar el hambre y hacer que México fuera autosuficiente en la producción de cereales de máximo consumo (DeWalt, 1984).

Marihuana en Jamaica

Se ha reconocido ampliamente que el carácter, expectativas y personalidades de los consumidores de drogas afectan a su reacción a las sustancias psicoactivas (que alteran la mente) tanto como los productos químicos específicos de las mismas drogas. Puesto que la cultura denota el complejo total de tradiciones mentales y de comportamiento que rodean a los individuos, cabe esperar grandes diferencias en las reacciones a las drogas psicoactivas en diferentes culturas. El estudio del componente cultural en los pensamientos y en el comportamiento inducidos por la droga constituye, por consiguiente, una fuente de información especial para toda persona relacionada con el diseño o administración de políticas de control de drogas. A principios de la década de 1970, un equipo de antropólogos y otros científicos médicos y de la conducta dirigidos por Vera Rubin y Lambros Comitas (1975) emprendieron un estudio cultural comparado del uso de la marihuana. Los fondos para la investigación fueron aportados por el centro de estudios sobre abuso de narcóticos y drogas del Instituto Nacional de Salud Mental (NIMH). Como estaban interesados en averiguar los efectos a largo plazo de la marihuana sobre la salud y el bienestar de los adictos crónicos, Rubin y Comitas seleccionaron la isla caribeña de Jamaica como el emplazamiento para su estudio. Aunque la marihuana es una sustancia ilegal en Jamaica, los jamaicanos son probablemente los consumidores más

inveterados de marihuana en el hemisferio occidental. En las áreas rurales de la isla, los investigadores descubrieron que entre el 60 y el 70 por ciento de las personas pertenecientes a la clase trabajadora consumían marihuana filmándola, bebiéndola en infusión o comiéndola mezclada con alimentos. La diferencia más importante entre el complejo de marihuana en Jamaica y el complejo de marihuana en los Estados Unidos es que los jamaicanos pertenecientes a la clase trabajadora no fuman marihuana para «conectar» o conseguir los efectos hedonistas valorados por los consumidores de clase media de los Estados Unidos. En su lugar, los jamaicanos están motivados para fumar marihuana porque creen que les ayuda a trabajar mejor y les hace más sanos y fuertes que los no consumidores. Buena parte de la oposición al consumo de marihuana en los Estados Unidos surge de la creencia en que la marihuana priva a la gente de ambición y reduce sus ganas de trabajar. Aunque esto puede ser cierto en el contexto de los Estados Unidos, el estudio jamaicano sugiere que la apatía no es inducida por el producto químico, sino por las condiciones culturales que rodean a su consumo. En Jamaica la razón principal que se da para fumar marihuana es que ayuda a realizar trabajos duros y aburridos. Mientras escardan los campos, por ejemplo, los agricultores dicen que son más capaces de concentrarse en su tarea después de fumar. Las cintas de vídeo de agricultores escardando, unos habiendo fumado y otros sin fumar, sugieren que su trabajo era, de hecho, más completo y preciso después de haber fumado. No se encontraron evidencias de que aquellos que fumaron durante el trabajo trabajaran menos rápidamente o menos eficientemente que los que no lo hicieron. Rubín y Comitas concluyen:

En todos los emplazamientos jamaicanos observados, los trabajadores [que

fuman] están motivados para llevar a cabo tareas difíciles sin que decrezca el esfuerzo físico pesado, y su percepción del aumento de la producción es un factor importante para dar aliento a su motivación de trabajar (1975:75).

Se estudiaron otros muchos aspectos del complejo de la marihuana. Para valorar la repercusión de una adicción crónica sobre la salud y la personalidad de los consumidores, se hizo una amplia batería de pruebas clínicas a un grupo de 30 fumadores y a otro de 30 no fumadores con antecedentes y características personales similares, en el Hospital de la Universidad, en Jamaica (la participación de ambos grupos fue completamente voluntaria). Aparte del deterioro de las funciones respiratorias, que puede atribuirse al hecho de que los grandes fumadores de marihuana son también grandes fumadores de tabaco, la salud física de los fumadores jamaicanos no era significativamente diferente de la de los no fumadores. En cuanto a capacidades psicológicas —inteligencia, aptitud neurológica, percepción sensorial, memoria y atención— «no hay evidencia de que a largo plazo el consumo de cannabis (marihuana) esté relacionado con daños crónicos». (1975:119). Hay que hacer hincapié en que este descubrimiento no tiene por qué ser aplicable a otras culturas. Podría muy bien ocurrir que en otros contextos culturales, como los Estados Unidos, el consumo largamente continuado de la marihuana condujera a daños, siendo los efectos de los factores culturales no menos reales que los de los factores físicos o químicos.

Marihuana en Costa Rica

No obstante, un segundo estudio intensivo intercultural de la marihuana que se fuma en un contexto cultural diferente al de Jamaica, ha terminado en conclusiones similares a las extraídas por Rubin y Comitas. Este estudio fue llevado a cabo en el país centroamericano de Costa Rica por un equipo multidisciplinario entre cuyos directores se contaban los antropólogos William Carter (1980) y Paul Doughty. Empleó un diseño de investigación basado en «parejas contrapuestas»; cada uno de los 41 consumidores masculinos fue emparejado cuidadosamente con un no consumidor masculino en cuanto a edad, estado civil, educación, ocupación, consumo de alcohol y consumo de tabaco. Como resultado de este diseño, todos los factores anteriores podían descartarse como causas de cualquiera de las diferencias observadas en el comportamiento y situación física de los consumidores y no consumidores.

Inicialmente, el estudio de Costa Rica parecía corroborar el punto de vista ampliamente mantenido de que el consumo largamente continuado de marihuana conduce a una falta de motivación para trabajar y mejorar económicamente. Se descubrió que los consumidores tendían a tener más trabajos a tiempo parcial, más desempleo, más cambios de puestos de trabajo y menos propiedades materiales que los no consumidores. Sin embargo, había una explicación alternativa

a estos hallazgos. Estaba dentro de lo posible que los consumidores se hubieran convertido en tales porque estaban sometidos a una tensión económica y personal mayor que los no consumidores. Si en efecto hubiera una relación causal que condujera al fracaso y apatía económicos, podría encontrarse una corroboración mostrando que ese fracaso y apatía económicos aumentaban en proporción directa a la cantidad de marihuana consumida. Cuando se efectuaron comparaciones dentro del grupo de consumidores, los resultados no apoyaron la hipótesis de que los niveles de dosis elevadas estaban correlacionados con un estatus económico más marginal. De hecho, lo que se descubrió fue lo contrario. Cuanta más marihuana se fumaba, más posibilidades tenía el consumidor de tener un puesto de trabajo estable y a tiempo completo. Los que estaban trabajando fumaban casi el doble de marihuana diaria que los que estaban desempleados. Los que tenían los periodos más cortos de desempleo eran los que más utilizaban la marihuana (Carter, 1980:152 y ss.).

Aunque algunos de los consumidores del estudio de Costa Rica respondían al estereotipo del desempleado, grosero, vagabundo callejero, la mayoría de los consumidores eran más bien como Héctor:

> Héctor es un trabajador de una panadería donde lleva empleado tres años y medio. Tiene esposa y dos hijos, para los cuales es el único medio de sustento. Héctor nunca fuma en casa, en la calle o en lugares públicos. Fuma, sin embargo, en el cuarto de aseo de la panadería, donde trabaja desde las cinco de la tarde hasta las tres de la mañana. Alega que la marihuana hace que su trabajo vaya más rápido y la noche pase más rápidamente (*ibíd.*:156).

Así, podemos ver que las comparaciones interculturales sistemáticas son esenciales si queremos distinguir entre los aspectos culturales y físico-químicos de las sustancias psicoactivas.

Emborracharse en Truk: «guerreros de fin de semana»

Una implicación de los estudios sobre la marihuana es que la conducta que parece desviada al observador extraño puede, de hecho, representar una pauta perfectamente normal y culturalmente sancionada para afrontar las presiones y tensiones de la vida para los miembros de esa cultura.

Este punto de vista ha sido defendido por el antropólogo Mac Marshall (1978) en su estudio sobre la bebida y las reyertas entre los jóvenes de Truk, una isla de las Carolinas orientales de Micronesia. Prácticamente todos los jóvenes sanos entre dieciocho y treinta y cinco años participan en reuniones diarias o semanales para beber, en las que se producen frecuentes brotes de conducta violenta, normalmente dirigida contra jóvenes de otras aldeas. Especialmente animados son los fines de semana. Al emborracharse, los jóvenes se sientan en los matorrales, ríen, cantan, intercambian historias y planean aventuras con muchachas. Una vez borrachos, fanfarronean, maldicen, profieren gritos de guerra capaces de taladrar el oído, derriban puertas, corren detrás de las mujeres, intimidan por igual a amigos y enemigos, y se amenazan unos a otros blandiendo el *nanchaku* (dos palos unidos por un trozo de cadena). A los borrachos se les llama «sardinas» porque, como las sardinas en lata, han perdido la cabeza.

A los borrachos se les considera locos, como animales, sin capacidad de raciocinio. Sin embargo, rara vez se les censura por lo que hacen cuando están así. Todo esto, afirma Marshall, no es una conducta desviada, sino que se ajusta a lo que la cultura espera de los jóvenes. Lo desviado es no emborracharse. Los jóvenes deben comportarse agresivamente, preocuparse por demostrar su virilidad, correr riesgos y tener aventuras amorosas:

> *Se espera* que los jóvenes beban y se comporten de modo extravagante cuando están borrachos; en Truk, el joven abstemio es «anormal», no al revés (Marshall, 1978:67).

La embriaguez da expresión a las frustraciones que provoca el que las propias opiniones no sean tomadas en serio y tener que mostrar respeto a los mayores. Es una manera de desahogar la agresividad reprimida, que antaño se expresaba en el combate armado durante expediciones militares.

> Tradicionalmente, se ha visto en los jóvenes a personas muy fogosas e irresponsables, preocupadas únicamente de tener aventuras amorosas y dejar volar la imaginación. Se espera literalmente que los jóvenes se dediquen al «vino, las mujeres y las canciones», aproximadamente en este orden. No se consulta su opinión en las decisiones importantes del linaje o la comunidad… En los tiempos aborígenes, la principal salida a través de la cual los jóvenes podían desahogarse… era la guerra… Cuando se cerró esta salida [después del contacto colonial], la embriaguez proporcionó una nueva válvula de escape (Marshall, 1978:125).

El análisis de Mac Marshall nos indica que la conducta ebria, camorrista y perturbadora no implica necesariamente que la cultura se esté desintegrando. De hecho, considera la embriaguez en Truk como una afirmación de la continuidad cultural, no como una desintegración. Las implicaciones prácticas de este análisis pueden formularse así: los extraños no deben suponer que está justificado intentar suprimir la pauta de los guerreros de fin de semana como un mal absoluto. Es mejor dejar a las propias gentes de Truk que resuelvan este problema cuando lo crean conveniente.

Kuru: el caso de la enfermedad de la risa

La antropología cultural aplicada tiene un papel importante que desempeñar para ayudar a los antropólogos físicos y a los investigadores médicos a comprender la interacción entre factores culturales y naturales que hacen que las personas se pongan enfermas. La solución del misterio del Kuru es un caso clásico de cómo puede adelantar el conocimiento médico examinando la interacción entre las causas culturales y naturales de una enfermedad mortal.

Durante los últimos años de la década de los 50, informes de que una enfermedad anteriormente desconocida estaba extendiéndose entre los foré de las tierras altas de Nueva Guinea se convirtieron repentinamente en titulares de los periódicos de todo el mundo. Las víctimas de la enfermedad, llamada Kuru, se reían, según se decía, hasta morir. A medida que los informes fiables sustituyeron a los rumores, resultó que el Kuru no era cuestión de risa. Sus victimas perdían progresivamente el control de su sistema nervioso central, incluyendo los nervios que controlan los músculos faciales, de manera que sus rostros estaban a menudo contorsionados por horribles gestos y sonrisas. La enfermedad era siempre fatal al año o a los dos años de sus primeros síntomas.

Las investigaciones llevadas a cabo por Carleton Gajdusek encontraron un modelo *epidemiológico* (esto es, la distribución e incidencia de la enfermedad en la población)

sorprendente. La mayoría de las víctimas eran mujeres y niñas. Aunque algunos jóvenes sucumbían a ella, los adultos nunca se veían afectados. Ninguna de las tribus vecinas eran contagiadas por el Kuru, y tampoco se contagiaba a los europeos que estaban en estrecho contacto con los foré.

La primera solución propuesta fue que la enfermedad era genética y se transmitía en líneas generales de generación en generación. Pero la genética no podía explicar la preponderancia de víctimas femeninas más el dato de incidencia ocasional en varones jóvenes. Rechazando la explicación genética, Gajdusek, que había recibido educación como antropólogo físico y como virólogo (los que estudian los virus), comenzó a explorar la posibilidad de que el Kuru fuera provocado por un tipo de virus conocido como *virus lento*, cuya existencia en los seres humanos no había sido demostrada jamás, pero que se sospechaba desde hacía tiempo. Comenzando en 1963, Gajdusek inoculó a chimpancés extractos cerebrales de víctimas del Kuru. Después de largos periodos de incubación, los chimpancés empezaron a mostrar los síntomas del Kuru. La demostración de que los humanos podrían albergar virus lentos tiene importantes implicaciones para el estudio de muchas enfermedades sorprendentes, como la esclerosis múltiple y ciertas formas de cáncer. Por su trabajo, Gajdusek recibió el Premio Nobel de Medicina en 1976.

A dos antropólogos culturales, Robert Glasse y Shirley Lindenbaum, les quedó la tarea, sin embargo, de completar la explicación del sorprendente modelo epidemiológico. Glasse y Lindenbaum atrajeron la atención hacia el hecho de que en los años anteriores al brote de Kuru, los foré habían empezado a practicar una forma de canibalismo como parte

de sus rituales funerarios. Los familiares femeninos del fallecido consumían el cerebro del cadáver. Puesto que eran las mujeres quienes eran las encargadas de la tarea de disponer del muerto, y no los hombres, los virus de Kuru nunca infectaban a los adultos masculinos. Pero ¿y los jóvenes que ocasionalmente también eran afectados por el Kuru? Como en muchas culturas, la distinción foré entre los papeles masculinos y femeninos se mantenía menos rígidamente antes de la pubertad que después. Ocasionalmente, por consiguiente, se permitía que un muchacho tomara parte en lo que, de otra forma, era definido como alimento estrictamente femenino. Y algunos años más tarde, este joven ocasional sucumbiría al Kuru junto con un número mucho mayor de muchachas y mujeres (Lindenbaum, 1979). Puesto que ni Gajdusek ni Lindenbaum fueron testigos de la ingestión de carne humana por parte de los foré, se sugirió que el virus se difundía meramente por contacto con el cadáver más que por consumo de pedazos infectados. Sin embargo, las propias mujeres foré, libremente, dijeron a varios investigadores que ellas antes habían practicado canibalismo en los rituales funerarios (Gajdusek, 1977; Harris, 1985; Steadman y Merbs, 1982). Hoy en día, desde que los foré han dejado sus ritos caníbales, el Kuru ha dejado virtualmente de existir entre ellos.

El caso de las asociaciones que se desvanecen

Villalta es un pequeña ciudad de la República Dominicana, con todos los problemas asociados a la vida en un país subdesarrollado: pobreza, desempleo, analfabetismo y baja esperanza de vida. Sin embargo, en cierto aspecto, la ciudad parece estar más «modernizada» que otras. Tiene un gran número de asociaciones voluntarias (véase Cap. 9. *Asociaciones no basadas en el parentesco: las asociaciones de camaradas*). Estas asociaciones se interpretan a menudo como signo del progreso de una comunidad en la dirección del desarrollo.

Pero los antropólogos Malcolm Walker y Jim Hanson (1978:64-68) descubrieron que estas asociaciones desaparecían o dejaban de utilizarse con la misma rapidez con que se creaban. Durante un corto periodo, los habitantes de la ciudad organizaron dos programas de educación de adultos, clases de cocina y costura, una asamblea de la Cruz Roja, una asociación de jóvenes para la reforma, una tropa de chicas scouts, una clínica de salud, un club social y programas de autoformación en la cría de conejos, de pollos, en construir puentes e instalar bombas de agua. Pero ninguno de estos proyectos duró más de unos días o semanas.

Las circunstancias que rodean el auge y caída de uno de los programas de educación de adultos es típico para el resto.

Miembros de la élite local convocaron una reunión para organizar el programa. Estaban presentes varios forasteros, y un funcionario del Departamento de Educación dio una charla sobre la importancia de la educación de adultos. Las personas que asistieron a la reunión se mostraron de acuerdo y decidieron pedir profesores voluntarios para enseñar en clases vespertinas en la escuela. Habría que mantener otra reunión al cabo de dos semanas, en cuyo momento se organizarían los profesores y las clases.

De hecho, nada sucedió, y la reunión que debía seguir fue pospuesta indefinidamente. No se volvió a oír hablar del funcionario (Walter y Hanson: 66).

«Si estas asociaciones están destinadas a fracasar casi antes de que comience la primera reunión», preguntaban Walker y Hanson, «¿por qué las personas de Villalta las forman?». Su respuesta es que son utilizadas por las élites locales para dar a los funcionarios estatales la impresión de que Villalta es una comunidad próspera y progresista, que responde a las propuestas de los forasteros influyentes, de los cuales las élites locales esperan conseguir favores.

A través de las asociaciones, la comunidad puede dar la impresión de su sensibilidad y progresismo; la comunidad tiene sus asociaciones como un escenario en donde efectuar una representación convincente ante la audiencia de funcionarios visitantes. La representación, en sí misma, es lo más importante, no lo que suceda después de su conclusión y de que los visitantes se hayan ido (Walker y Hanson: 67).

Este caso ilustra la importancia de vivir en una comunidad y de conseguir un conocimiento de primera mano de sus realidades conductuales de tipo *etic* para distinguir entre lo que la gente dice que hace y lo que hace realmente. Un investigador que visite Villalta durante un corto periodo de tiempo puede verse fácilmente impresionado por la respuesta aparente de su pueblo hacia las nuevas ideas y su apertura al cambio. Aunque la comunidad ha cambiado, concluyen

Walker y Hanson, no es necesariamente para mejor: «Ha aprendido a efectuar representaciones y a engañar a los forasteros» (*ibíd.*).

l caso de la clínica no utilizada

Durante la década de los 70 se crearon una serie de centros de salud comunitarios por el Departamento de Salud y Hospitales de una gran ciudad del nordeste de los Estados Unidos. Estos centros se situaron en zonas pobres y estaban diseñados para proporcionar atenciones sanitarias a los habitantes locales. Todos menos uno de los centros se utilizaron a plena capacidad. El antropólogo Delmos Jones (1976) recibió el encargo de descubrir por qué esta instalación en particular estaba infrautilizada.

Jones partió de la suposición de que las principales razones de la infrautilización del centro de salud no habrían de encontrarse en las características de la población para la que estaba diseñada, sino en ciertas características del centro mismo. La investigación inicial mostró que muchas personas del vecindario no conocían la existencia del centro. A diferencia de otros centros, este estaba situado dentro de un hospital y no podía verse desde la calle. Además, entre aquellos que habían oído hablar del centro, pocos sabían dónde estaba o qué es lo que hacía. Y además, había muchas personas que habían intentado utilizar el centro, pero que no habían conseguido hacerlo. Indagando más, Jones descubrió que las personas del vecindario tenían una imagen negativa del hospital en que estaba situada la clínica. Tenía la reputación de ser «de lujo» y no para gente pobre. Esto

condujo a que no se creyera que algo que estuviera dentro del hospital fuera una clínica gratuita. Corría el rumor de que la gente pobre era rechazada de la sala de urgencias del hospital.

Las personas que habían persistido en intentar utilizar la clínica informaron que no podían encontrarla. Cuando llegaban al hospital no encontraban letreros que les indicaran a dónde debían dirigirse. Incluso algunas recepcionistas del hospital no sabían dónde estaba, o se negaban a decirlo. Jones sospechó que esto se debía a que miembros clave del personal expresaban su malestar ante el hecho de tener una clínica gratis en su lujoso hospital.

Como en los demás centros, este tenía varios representantes del vecindario. Pero estos representantes habían desarrollado una actitud derrotista hacia la población de clientes y hacían pocos esfuerzos por contactar con las personas del vecindario. Al parecer, esto complacía al personal de la clínica, que dejaba que se supiera que preferían trabajar poco a trabajar demasiado.

Jones se dedicó a corregir esto. En primer lugar, se colocaron letreros en puntos estratégicos para dirigir a los pacientes. En segundo lugar, se les dijo a las recepcionistas dónde estaba la clínica. En tercer lugar, se imprimieron folletos y se distribuyeron entre el vecindario. Finalmente, se contrataron nuevos representantes del vecindario, quienes tenían una actitud más positiva hacia la población y la clínica. La asistencia aumentó, pero la historia no tiene un final feliz.

Aunque los representantes del vecindario se mostraron inicialmente entusiastas, comenzaron a percibir que el personal del hospital continuaba frunciendo el ceño ante el hecho de tener la clínica en el hospital, y se mostraron cada vez más vacilantes a la hora de recomendar la clínica a las

personas del vecindario.

«Yo, el investigador», informa Jones, «me convertí en defensor de mis propias conclusiones de investigación… Cuando los que llevan a cabo las decisiones políticas no escuchan, esto podría significar que no estamos diciéndoles lo que quieren oír».

A pesar de que las razones de la infrautilización de la clínica eran bastante evidentes, la administración del hospital se negó a aceptar la explicación de Jones. Preferían continuar pensando que el problema estaba en las actitudes de la gente del vecindario (Jones, 1976:227).

La defensa de unas conclusiones como antropología de acción

El hecho de que la fase de implementación de un proyecto esté a menudo controlada por administradores o políticos que no aceptan el análisis o las sugerencias del antropólogo ha conducido a cierto número de antropólogos aplicados como Delmos Jones a adoptar el papel de defensores. Los antropólogos defensores han luchado para mejorar las condiciones de las cárceles de mujeres. Han ejercido presiones en los parlamentos estatales para elevar las asignaciones de bienestar; han prestado testimonios ante comités del Congreso en apoyo de programas de atención médica a niños; han presionado contra la construcción de diques y autopistas que pudieran tener un efecto negativo sobre las comunidades locales y se han dedicado a muchas otras actividades políticas y de toma de conciencia.

Algunos antropólogos mantienen el punto de vista de que la única función profesional legítima del antropólogo aplicado consiste en proporcionar a los administradores, políticos o abogados un análisis objetivo de una situación u organización, y de que, a lo más, la acción debe estar limitada a sugerir, pero no a implementar un plan. De esta forma, se espera que la antropología será capaz de preservar su estatus científico, puesto que está claro que un intento decidido de conseguir un objetivo práctico implica frecuentemente

habilidades retóricas, halagos, medias verdades o engaños manifiestos, amenazas e incluso violencia.

Contra este punto de vista, los antropólogos defensores insisten en que la objetividad de la antropología y las demás ciencias sociales es ilusoria y que el fracaso de impulsar la implementación del objetivo es, en sí mismo, una toma de postura. La objetividad es ilusoria, aducen, porque los sesgos políticos y personales controlan el compromiso de estudiar una situación en lugar de otra (estudiar a los pobres en lugar de a los ricos, por ejemplo; véase Cap. 16. *Pobreza y movilidad ascendente en los Estados Unidos*). Y abstenerse de una acción es, en sí misma, una forma de acción, y, por consiguiente, una toma de postura, porque la pasividad de uno asegura que las acciones de otro pesan más en el resultado final. Los antropólogos que no utilizan sus habilidades y conocimientos de manera activa para conseguir aquello que creen que es la solución a un problema, simplemente hacen más fácil que los que tienen creencias opuestas consigan lo que quieren. Estos antropólogos son, en sí mismos, parte del problema (R. Cohén, 1985).

No existe consenso entre los antropólogos en cuanto a la forma de resolver estos diferentes puntos de vista respecto a la relación adecuada entre conocimiento y logro de objetivos prácticos controvertidos. Tal vez la única solución a este dilema es la que ya existe. Debemos indagar en nuestras conciencias individuales y actuar de acuerdo con ellas.

Por último, debemos hacer hincapié en que hemos prestado atención sólo a unas pocas caras de la antropología aplicada. Como el Cuadro 15.5 sugiere, podríamos haber hablado de otros muchos casos igualmente importantes e interesantes.

Cuadro 15.5

Uso práctico de la antropología

Tipo de actividad	*Antropólogo*
Documentación sobre la extensión del hambre y defensa de los hambrientos y sin vivienda en la ciudad de Nueva York.	Dehavenon(1984)
Diseño y difusión de instalaciones para el almacenamiento barato de patatas en las tierras altas de Perú y Filipinas.	Rhoades (1984), Werge(1979)
Impedir la construcción de una presa que amenazaba un sistema de riesgo preexistente en el suroeste.	Jacobs (1978)
Evaluación de proyectos de salud comunitaria en Tumaco, Colombia.	Buzzard(1982)
Ayudar a las madres a suministrar a los bebés remedios para salvarlos de morir por deshidratación como resultado de diarreas, en países del Tercer Mundo.	Kendall(1984)
Ayudar a preparar el pleito por una compensación de 47 millones de dólares para los indios pembina-chippewa por la pérdida de sus tierras tribales.	Feraca(1986)
Ayudar a defender de acusaciones de fraude a mujeres bannock-shoshoni despedidas, presentadas sobre la base de malentendidos culturales por los trabajadores de habla inglesa.	Joans(1984)
Desarrollar procedimientos de control de calidad para la industria hotelera.	Glover(1984)
Diseñar, llevar a cabo y evaluar un programa de salud comunitaria en Mia-mi, teniendo en cuenta las distin-tas necesidades médicas según las características étnicas.	Weidman(1983)

Resumen

La antropología aplicada se dedica a proponer investigaciones que tienen aplicaciones prácticas. Su núcleo consiste en una investigación patrocinada por organizaciones, públicas y privadas, que están interesadas en conseguir objetivos prácticos. El papel del antropólogo cultural aplicado puede consistir simplemente en investigar los medios posibles de conseguir estos objetivos; a veces esto supone esbozar planes y ayudar a implementarlos, así como la evaluación de los resultados de la implementación. Los antropólogos aplicados que están involucrados en la implementación se conocen como practicantes de la antropología de acción.

Más allá de ese núcleo se pueden considerar también otras formas de investigación como parte de la antropología aplicada. La teorización abstracta tiene a menudo importantes implicaciones prácticas, como en el caso de las teorías alternativas sobre las causas del subdesarrollo o pobreza urbana. Buena parte de la investigación que no está patrocinada por una organización particular, con un objetivo definido, puede estar, no obstante, destinada a conseguir objetivos tales como la independencia de una colonia o el desarrollo de un estado que ha conseguido recientemente su independencia.

La antropología aplicada tiene tres contribuciones principales y concretas que hacer al análisis y solución de los

problemas prácticos urgentes: 1) denuncia de los sesgos etnocéntricos; 2) un punto de vista holístico que haga hincapié en consecuencias a corto plazo y a largo plazo en la interconectividad de las partes de los sistemas socioculturales, y en el conjunto del sistema, así como sus partes; 3) un compromiso para distinguir los sucesos conductuales de tipo *etic* de los planes e ideologías de tipo *emic*. Con demasiada frecuencia, los efectos reales de los planes y políticas de una organización son muy diferentes de sus consecuencias de tipo *etic* reales y diarias. El proyecto Vicos Cornell-Perú ilustra el funcionamiento de la antropología aplicada en toda la gama de investigación, planificación, implementación y evaluación. Este proyecto mejoró sustancialmente el nivel de vida de los campesinos que vivían como siervos en la hacienda Vicos. Un ingrediente importante de este éxito fue la utilización de los poderes autoritarios del nuevo gerente para introducir nuevas formas de agricultura y otras innovaciones. Aunque con éxito en su propia esfera, es dudoso que Vicos proporcione un modelo para el desarrollo de las tierras altas del Perú, debido a los costos ocultos de los expertos que dirigieron a los vicosinos día a día, a lo largo de un periodo de diez años. El proyecto agroforestal haitiano es otro ejemplo de la investigación, planificación, implementación y evaluación antropológicas, en este caso aplicadas al objetivo de movilizar a campesinos a que planten árboles y los protejan. Apelando al propio interés de los campesinos en usar los árboles como una cosecha que se puede vender, este proyecto muestra signos de poder dar una solución a uno de los más serios problemas de Haití.

El caso de la revolución no tan verde ilustra la importancia de una perspectiva holística para los proyectos de desarrollo y

la importancia del papel del antropólogo aplicado como crítico antes que como agente del cambio. Los antropólogos han señalado repetidamente que las semillas milagrosas de alto rendimiento benefician a los grandes propietarios más que a los pequeños agricultores pobres, porque las semillas requieren grandes cantidades de agua y productos químicos. Los casos del arroz en Indonesia y del trigo en México indican la futilidad de buscar una solución puramente técnica a la pobreza y al subdesarrollo, puesto que los efectos de toda innovación tecnológica se modifican por el contexto sociocultural total en que se introduce.

Los estudios sobre la utilización de la marihuana en Jamaica y Costa Rica ilustran la importancia que tiene el controlar los sesgos etnocéntricos en la investigación relacionada con los problemas de salud y de bienestar. De la misma forma que las innovaciones tecnológicas deben verse en un contexto sociocultural definido, también debemos hacer lo mismo con la utilización de las drogas psicoactivas. Los estudios jamaicanos y costarricenses muestran que la marihuana no puede contemplarse sólo como un problema químico-fisiológico. Sus efectos son diferentes en culturas distintas. A diferencia de lo que ocurre en los Estados Unidos, la marihuana se fuma en Jamaica y Costa Rica como medio de aliviar la carga del trabajo más que como relajamiento después de este.

El caso de los «guerreros de fin de semana» de Truk ilustra un punto similar. Una visión holística y comparativa pone en guardia contra la suposición de que el comportamiento de borrachera, pendenciero y destructivo signifique necesariamente que una cultura se esté disgregando. Por lo menos es discutible que este comportamiento constituya una

afirmación de vitalidad cultural en lugar de un signo de su desintegración, y de ahí que no deba ser contemplado como comportamiento patológico.

El caso del Kuru ilustra la importancia de conocer el contexto cultural en el que tiene lugar la enfermedad. Haber comprendido el papel del canibalismo en los rituales funerarios y el desarrollo de modelos de dieta distintos entre los hombres y mujeres proporcionó la clave para resolver la misteriosa epidemiología de la enfermedad.

Los dos últimos casos hacen hincapié en la discontinuidad entre los planes burocráticos de tipo *emic* y el comportamiento diario de tipo *etic*. En Villalta, una ciudad de la República Dominicana, la élite local establece de manera entusiasta una asociación tras otra. Los miembros se reúnen en una sesión y después dejan que la asociación se esfume. Desde el punto de vista *etic* del antropólogo aplicado, este comportamiento se entiende como un esfuerzo por parte de la élite local de buscar los favores de los funcionarios del Estado. Una discontinuidad similar entre planes y comportamientos caracteriza el caso de la clínica infrautilizada. Los administradores a cargo del programa de la clínica no reconocían o no admitían la discrepancia entre sus planes y su propio comportamiento. En esta situación, los administradores constituyen el principal obstáculo para la implementación. Esto significa que los antropólogos que están comprometidos con la implementación —con la antropología de acción— deben asumir con frecuencia el papel de defensores. No existe acuerdo en cuanto a si los antropólogos profesionales pueden asumir el papel de defensores profesionalmente sin dañar el supuesto de que la antropología es una disciplina científica y objetiva.

16. La antropología de una sociedad industrial

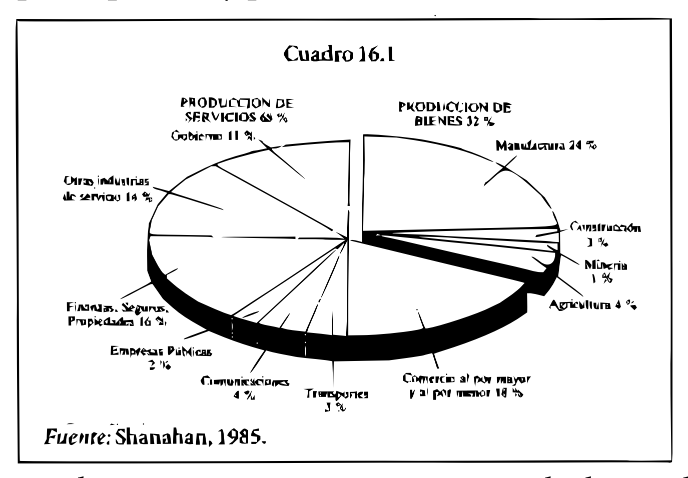
Este capítulo describe brevemente algunos de los principales aspectos de la sociedad y la cultura en los Estados Unidos. Naturalmente, es imposible cubrir todos los aspectos de tan complejo objetivo en un solo capítulo. Por esta razón, nos vamos a concentrar en aquellos temas relacionados con los problemas sociales que más preocupan a la gente en los Estados Unidos. Estos son los siguientes: el aburrimiento y la alienación en el trabajo, la pobreza, el desempleo, la concentración de la riqueza, relaciones étnicas y raciales, el crimen, el bienestar social, el cambio de la estructura familiar y de los roles sexuales y nuevas formas de expresión religiosa. Veremos que lo que más influye en los cambios sociales y culturales en los Estados Unidos es precisamente el paso del modo de producción de bienes de consumo al de información y servicios.

Modo de producción y economía política

Los Estados Unidos pueden ser caracterizados por su modo de producción y su economía política. Su modo de producción es el industrial. Su economía política es una mezcla de estatismo y capitalismo oligopolista. Clarifiquemos estos conceptos. Una sociedad industrial es una sociedad que depende de la división detallada del trabajo, en combinación con maquinaria movida por energía, para conseguir la producción en masa de bienes y servicios. La *división detallada del trabajo* se refiere a la separación de las tareas de producción en muchos pasos diminutos llevados a cabo por diferentes trabajadores.

Los Estados Unidos son, desde luego, el principal país industrial del mundo. Sin embargo, las dos terceras partes de su fuerza de trabajo ya no se dedica a la manufactura, y dos tercios del producto nacional bruto no son bienes (Cuadro 16.1). Casi las dos terceras partes de la fuerza de trabajo de Estados Unidos (sin contar a aquellos que están dedicados exclusivamente al trabajo doméstico no pagado) producen información y servicios antes que objetos tangibles. La mayoría de las personas empleadas adultas en Norteamérica trabajan en oficinas, almacenes, restaurantes, colegios, clínicas y vehículos móviles más que en cadenas de montaje de fábricas. Atienden a los clientes, reparan máquinas estropeadas, llevan contabilidades, escriben cartas, transfieren

fondos y proporcionan servicios, escolarización, entrenamiento y formación, asesoría y terapia a estudiantes, clientes, parroquianos y pacientes (Porat, 1979).



Cuadro 16.1

Fuente: Shanahan, 1985.

La agricultura, que antiguamente empleaba a la gran mayoría de los trabajadores norteamericanos, ocupa actualmente a sólo un 3 por ciento de la fuerza de trabajo. Con la industrialización y automatización de la agricultura, gran número de trabajadores fueron desplazados. La emigración de las explotaciones agrícolas a la ciudad proporcionó buena parte de la oferta barata de mano de obra para el crecimiento del sector de manufacturas de la economía. Pero la fabricación tuvo su máximo nivel de empleo en 1950. Con la automatización de las fábricas, un gran número de trabajadores fueron desplazados y se dedicaron a los sectores de servicios e información. Además, un gran número de trabajadores de servicios e información fueron reclutados entre las mujeres casadas, con las consecuencias que expondremos más adelante.

El auge de los sectores de servicios e información ha conducido a la caracterización de los Estados Unidos como una «sociedad postindustrial». (Bell, 1973). Sin embargo,

parecería más apropiado llamar a los Estados Unidos sociedad hiperindustrial en lugar de sociedad postindustrial, puesto que el desplazamiento hacia los servicios y hacia el procesamiento de la información ha provocado simplemente una expansión de la división detallada del trabajo y la utilización de máquinas de producción en masa en tipos adicionales de la producción. La oficina moderna ha llegado a parecerse a la fábrica, y la distinción entre trabajadores de cuello blanco y de cuello azul cada vez es más borrosa. En la oficina, como en la fábrica, la división detallada del trabajo conduce a la separación entre operaciones mentales y físicas, y entre los directores y los trabajadores. Trabajadores distintos abren el correo, fechan y cursan los pedidos, venden a crédito, comprueban inventario, mecanografían facturas, calculan descuentos y tarifas de envío, y despachan los productos para su envío:

> Al igual que en los procesos de manufacturación… el trabajo de oficina se analiza y parcela entre un gran número de trabajadores, que pierden ahora toda comprensión del proceso como un todo, y de las políticas que subyacen tras él. El privilegio especial del administrativo antiguo, el de ser testigo de la operación de la empresa en un todo… desaparece. Cada actividad que requiera una intervención o contacto que vaya más allá del departamento o sección se convierte en el campo de un funcionario más alto (Braverman, 1974:314).

Socialismo de Estado

Aunque los norteamericanos piensan en Estados Unidos como un país capitalista, realmente su economía se caracteriza mejor por una mezcla de empresas estatales de tipo socialista y empresas capitalistas. Aproximadamente 16 millones de personas están empleadas directamente por los gobiernos federal, estatal y local. Otros 35 millones dependen de los pagos de seguridad social del gobierno. Otras formas de pensiones estatales, federales y locales dan apoyo a 2,5 millones más de personas. Bienestar en forma de ayuda a niños dependientes, ayuda al hogar y ayuda a los minusválidos llega a otros 14 millones de personas. Hay 2 millones de personas en las fuerzas armadas. Se estima que hay aproximadamente otros 6 millones cuyos trabajos en la industria privada dependen de las compras gubernamentales de equipamiento militar, contratas de construcción, préstamos gubernamentales a compañías en riesgo de quiebra y formas diversas de subsidios gubernamentales. Añadiendo las personas que dependen de estos trabajadores, el total de esta categoría se eleva por lo menos a 10 millones de personas. Por consiguiente, estimaciones conservadoras elevan a más de 80 millones los ciudadanos de Estados Unidos que dependen de la redistribución del dinero de los impuestos en lugar de depender de una participación en los beneficios como resultado de la empresa libre capitalista. Puede decirse, con cierta dosis de verdad, que Estados Unidos

es el tercer estado «socialista» mayor del mundo, después de China y la Unión Soviética.

Capitalismo oligopolista

La esencia de la empresa privada es la libertad para comprar y vender en mercados competitivos de precio variable. Los mercados de precio variable existen donde hay suficientes compradores y vendedores como para que los compradores puedan competir con otros compradores, para que los compradores puedan competir con los vendedores y para que los vendedores puedan competir con otros vendedores respecto a los precios que mejor se adapten a sus respectivos intereses. Desde hace mucho tiempo se ha reconocido que, para preservar el sistema de libre empresa, es necesario poner limitaciones a la capacidad que pequeños grupos de compradores o vendedores poderosos tengan de conseguir un control sobre el mercado, en la medida en que los precios que ofrecen determinen efectivamente el precio que cualquier persona deba pagar por un producto o servicio en particular. A comienzos de este siglo, el Congreso de Estados Unidos promulgó leyes contra la formación de monopolios y persiguió de manera activa la dispersión de empresas que entonces dominaban los ferrocarriles, el envasado de alimentos y las industrias del petróleo. Las leyes antimonopolio no llegaron, sin embargo, a prohibir la formación de semimonopolios u *oligopolios* —esto es, empresas que controlan no toda, pero sí una parte importante del mercado de un producto concreto.

La tendencia hacia el oligopolio ya fue anticipada en la primera parte de este siglo. Pero después del final de la Segunda Guerra Mundial, el ritmo de adquisiciones y expansiones se aceleró. Como resultado, en 1980, las 500 empresas norteamericanas mayores dedicadas a manufacturas diversas controlaban el 72 por ciento de todos los negocios relacionados con su sector, pero de ellas las 50 más grandes controlaban el 42 por ciento. Y desde 1980 estas tendencias se han acelerado y expandido al sector servicios y de información. En 1985, 24 compañías fueron vendidas a otras compañías por más de mil millones de dólares. El volumen total de fusiones y adquisiciones supuso 125.000 millones de dólares (Silk, 1985).

Es cierto que, a pesar del crecimiento del oligopolio, quedan en Estados Unidos millones de pequeñas empresas dirigidas por su propietario. Muchas de estas, sin embargo, realizan operaciones de franquicia en el sector servicios y en el comercio al por menor, en negocios de gasolineras y comidas rápidas. Sus políticas, precios y productos están controlados por las grandes empresas del sector.

Burocracia industrial y alienación

El crecimiento de las corporaciones gubernamentales y oligopolísticas y la extensión de la industrialización al sector de la información y a los servicios ha tenido como consecuencia que la mayoría de los norteamericanos trabajen actualmente para organizaciones a gran escala que se rigen por normas burocráticas. Estas organizaciones no recompensan la iniciativa privada o la libre empresa tanto como el que los trabajadores realicen tareas rutinarias estandarizadas. Esto ha conducido a la aparición de lo que se ha llamado «alienación», no sólo en las cadenas de montaje de las fábricas, sino en las oficinas, comercios, hospitales y tiendas. Los trabajadores de las grandes empresas burocratizadas, de la Administración o privadas, tienden a aburrirse con sus tareas, son hostiles hacia la dirección, indiferentes respecto a la calidad del producto y están desinteresados en el bienestar de los consumidores de los bienes y servicios que contribuyen a producir.

La reciente tendencia hacia la industrialización de la información y del sector servicios ha intensificado el problema de la alienación haciendo rutinarios y burocratizando puestos de trabajo que anteriormente permitían una considerable cantidad de estilo y autoexpresión individual. Por ejemplo, a medida que las cadenas de comidas rápidas se hicieron cargo del negocio de los restaurantes,

fueron prescindiendo de cocineros, chefs cualificados, menús personalizados, camareros, camareras y personal conocedor de su trabajo. Utilizaban «equipos y productos diseñados para ser puestos en funcionamiento (o vendidos) por personas no especializadas y con un mínimo de entrenamiento, de las cuales esperaban altas tasas de rendimiento», cuyos trabajos consisten en extraer porciones uniformes y empaquetadas de alimentos preparados y congelados luego (Job, 1980:41).

Aunque algunos observadores discuten que la automatización que se está produciendo con gran rapidez en el sector de servicios e información provocará la eliminación de muchos trabajos aburridos y alienantes, otros se temen que «la oficina electrónica» sea una fuente de mayor alienación de los trabajadores. Existen indicios de que la automatización de los trabajadores de cuello blanco ha conducido ya a un incremento en la división detallada del trabajo, a la eliminación de muchos puestos interesantes y versátiles de secretaría y a una degradación adicional de habilidades y sueldos (Evelyn Glenn y Roslyn Feldberg, 1977). Karen Nussbaum (1980), de la Asociación Nacional de Trabajadores de Oficina, escribe:

> La automatización de las oficinas, tal y como se está introduciendo actualmente, requiere que una gran cantidad de personas introduzcan los datos, pulsen los botones adecuados, cumplimenten formularios «para el ordenador» con perfecta exactitud y alimenten de formularios al ordenador, actividades todas ellas tediosas. Cada trabajador debe disciplinarse de acuerdo al sistema impuesto por la máquina. Con mucha frecuencia, los administrativos trabajan con terminales de ordenador que han sido estrictamente programados para realizar sólo una tarea (1980:3).

Las nuevas máquinas de oficina supervisan, ellas mismas, y disciplinan a sus operadores, eliminando virtualmente el contacto y la conversación con otros trabajadores, excepto con aquellos que realizan funciones similares y se encuentran al lado.

Para los mecanógrafos, operadores de teléfonos, cajeros, administrativos de almacenes y clasificadores de correo, la automatización significa progresivamente menos que saber y menos que pensar. Utilizando máquinas de exploración óptica, los administrativos de archivos pueden permitirse el lujo de no conocer el orden de las letras del alfabeto. Los cajeros de supermercados ya no tienen que saber sumar o restar.

Los empleados de reservas de líneas aéreas no necesitan ya saber nada de horarios. Los administrativos bancarios, en palabras de Harry Braverman (1974:340), se han convertido en «meros administrativos de caja en un supermercado de dinero».

Parece probable que la alienación de los trabajadores e incluso de la gestión misma en Estados Unidos sea una causa importante del descenso en la calidad de los bienes y servicios y haya llegado a convertirse en el centro de la preocupación nacional en la década de 1980.

Estratificación en clases

Como ocurre en todas las sociedades organizadas estatalmente, los Estados Unidos es una sociedad estratificada, y tiene un sistema complejo de clases, minorías y otros grupos jerárquicos. Las versiones emic de jerarquías de estratificación en Estados Unidos se diferencian según las clases, y tienen poco parecido con las versiones etic. James West (1945), que estudió las relaciones de clase en una pequeña comunidad del medio oeste, a la que llamaba Plainville, concluyó que había diferentes jerarquías de clase, dependiendo de si uno adoptaba el punto de vista de la «corteza superior», las «personas religiosas y buenas», las «personas que no son de iglesia», «todos nosotros las personas trabajadoras y honestas», metodistas, baptistas y así sucesivamente. Al final de todas estas jerarquías había una categoría llamada «personas que viven como los animales».

Lloyd Warner (1949) intentó estudiar la estructura de clase de Yankee City (seudónimo de Newburyport, Massachusetts), clasificando a las personas según su ocupación, fuente de ingresos, tipo de casa y zona de vivienda. La imagen de Warner de las clases de Yankee City (fig. 16.1) representa una mezcla de criterios *emic* y *etic*.

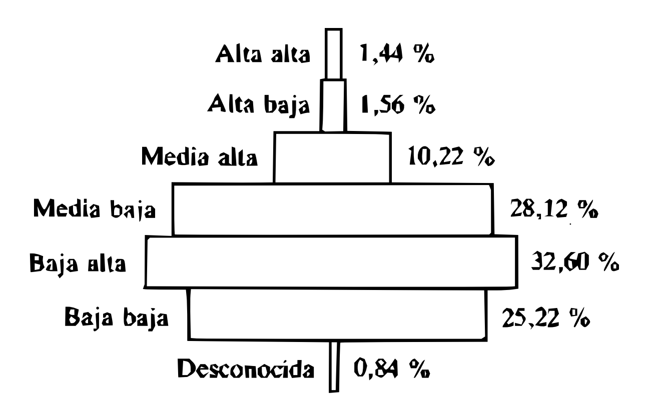


Fig. 16.1. JERARQUÍA DE CLASES - YANKEE CITY.

No hay duda de que los Estados Unidos son una sociedad muy estratificada. En términos de renta, al 10 por ciento de las familias más pobres de Estados Unidos les corresponde sólo un 1 por ciento de la renta familiar agregada, mientras que al 10 por ciento más rico les corresponde el 33 por ciento; al 20 por ciento más pobre le corresponde sólo el 4,7 por ciento de la renta familiar agregada, mientras que al 20 por ciento más rico le corresponde el 43 por ciento (Moorehouse y Dembo, 1985a: ll, 19).

¿Existe una clase dirigente en los Estados Unidos?

Desde un punto de vista práctico y teórico, la cuestión más importante que puede preguntarse respecto a las clases en los Estados Unidos es si existe o no una clase gobernante. Paradójicamente, este es un tema sobre el que se conoce relativamente poco.

La existencia de una clase gobernante en los Estados Unidos parece ser negada por la capacidad de la gente, considerada globalmente, para votar a los dirigentes políticos mediante voto secreto. Sin embargo, el hecho de que menos de la mitad de la población en edad de votar vote en las elecciones presidenciales sugiere que la mayoría de los ciudadanos no confía en las promesas de los candidatos o duda de que un candidato pueda hacer poco más que otro para que la vida sea significativamente mejor (Hadley, 1978; Ladd, 1978). Además, es bien sabido que la selección real de los candidatos políticos y la financiación y dirección de las campañas electorales están controladas por grupos de interés especiales y por comités de acción política. Pequeñas coaliciones de individuos poderosos que operan a través de agentes, firmas jurídicas, legislaturas, tribunales, agencias ejecutivas y administrativas y medios de comunicación de masas influyen decisivamente en el curso de las elecciones y de los asuntos nacionales. La mayor parte del proceso de

toma de decisiones consiste en respuestas a presiones ejercidas por los grupos de interés (Aron, 1966; Dahl, 1961; Lundberg, 1968; Domhoff, 1970). En las campañas para el Congreso, los candidatos elegidos suelen ser los que gastan más dinero.

Los que rechazan la noción de que existe una clase gobernante en los Estados Unidos basan su alegación en la multiplicidad de grupos de intereses especiales. Aducen que el poder en los Estados Unidos está disperso entre tantos bloques, grupos de presión, asociaciones, clubs, industrias, regiones, grupos de renta, grupos étnicos, estados, ciudades, grupos de edad, legislaturas, tribunales y sindicatos diferentes, que ninguna coalición sería suficientemente fuerte como para dominar a todas las demás. En terminología del economista John Kenneth Galbraith (1958,1967), no existe clase dirigente; hay sólo un poder de «compensación». (Roach y otros, 1969). Pero la cuestión crucial es esta: ¿Existe una categoría de personas que compartan un conjunto común de intereses subyacentes en la perpetuación del *statu quo* y que, en virtud de su extremada riqueza, sean capaces de imponer límites a los tipos de leyes y políticas ejecutivas que se ponen en vigor y se cumplen? La evidencia de que existe esta categoría de personas se basa principalmente en estudios del grado de concentración de la riqueza en empresas gigantescas y familias ricas. Este tipo de datos, por sí mismos, no pueden demostrar la existencia de una clase dirigente puesto que sigue existiendo el problema de vincular a los consejos de administración de estas poderosas empresas y a los líderes de familias con decisiones sobre asuntos cruciales como la tasa de inflación, el desempleo, el servicio de sanidad nacional, la política energética, la estructura fiscal, el agotamiento de los

recursos, la contaminación, el gasto militar, las plagas urbanas y así sucesivamente. No obstante, como veremos en la siguiente sección, la extraordinaria concentración de riqueza y poder económico en los Estados Unidos muestra que al menos hay una posibilidad real de que tal influencia llegue a ejercerse (Roberts y Brintnall, 1982:259).

La concentración de la riqueza

En un estudio sobre la concentración de la riqueza basado en los impuestos estatales sobre la herencia, proporcionado por el Internal Revenue Service (Smith, Frankliny Wion, 1973) se expresaba que el 4 por ciento de la población era propietaria de lo siguiente:

- el 25 por ciento de todos los bienes raíces, el 60 por ciento de todas las acciones de empresas y sociedades privadas.
- el 80 por ciento de todos los fondos públicos y locales.
- el 40 por ciento de todo el capital territorial y en ejercicio.
- El 33 por ciento de todo el dinero líquido.

En 1976 se sabía que el 0,5 por ciento de la población poseía el 50 por ciento de todas las acciones de compañías privadas. Los estudios más recientes muestran que la concentración de la riqueza va en aumento. Según el «Informe sobre las operaciones financieras del consumidor en 1983», de la Oficina de la Reserva Federal, el 2 por ciento de las familias norteamericanas posee lo siguiente:

- el 20 por ciento de todos los bienes raíces, el 50 por ciento de todas las acciones de empresas y sociedades privadas.

- el 39 por ciento de todos los fondos gravados.
- el 70 por ciento de todos los fondos no gravados.
- el 33 por ciento de todo el capital territorial y en ejercicio.
- el 30 por ciento de todo el dinero líquido.

La concentración del poder económico es mucho mayor de lo que estas estadísticas sugieren. La razón está en que para mucha gente la principal forma de riqueza consiste en residencias y automóviles. Pero estas formas de riqueza no son verdaderamente importantes. No pueden ser usadas para crear más capital ni para controlar decisiones económicas. Por otro lado, la gente que realiza grandes cantidades de negocios —es propietaria de acciones, créditos y bienes reales — posee capital y puede ejercer control sobre aquellos que no lo tienen. Además, el hecho de que el 0,5 por ciento de la población tenga en su poder el 50 por ciento de las acciones de las compañías privadas no nos dice cuánto capital controlan realmente estas personas. Para controlar una gran empresa no se necesita poseer el 51 por ciento de las acciones. Como hay muchos inversores privados que son propietarios sólo de pequeños paquetes de acciones, inversores que posean un 15 por ciento o menos pueden controlar la política de la empresa.

Según la revista Forbes, las 400 personas más ricas de Estados Unidos son miembros de 82 familias. Estos individuos y estas familias tenían en 1983 negocios por valor de 166.000 millones de dólares. Pero cuando estos negocios se dividen en bloques de propietarios de grandes compañías que disponen del 15 por ciento o más de las acciones, resulta que no controlan sólo los 166.000 millones en los que se calcula su capital, sino 2 billones 213.000 millones de capital, o sea, el

40,2 por ciento de todo el capital fijo, privado y no residencial en Estados Unidos (Moorehouse y Dembo, 1985a: 23).

Cerca de la mitad de las acciones y de los créditos pertenecen a inversores institucionales, los cuales administran fondos de pensiones, depósitos de garantía y compañías de seguros. Son las grandes compañías, las familias y la gente que controla a estos inversores institucionales los que tienen el poder económico más grande.

Según un estudio sobre derechos de voto en las principales compañías realizado por el Comité del Senado para Asuntos Gubernamentales (1978), la fuerza del voto de los accionistas en 122 de las más grandes compañías de Norteamérica se concentraba en 21 inversores institucionales. Estas 122 sociedades tenían un valor de mercado de unos 500.000 millones de dólares y 2259 compañías subsidiarias y afiliadas, comprendiendo las firmas de mayor entidad en los campos de la industria, finanzas, transporte, seguros, suministros y venta al por menor del país. Los 21 grandes inversores institucionales eran, sobre todo, bancos y compañías de seguros como Morgan Guaranty, Citicorp, Prudential Insurance, Bankamerica, Manufacturers Hanover, Bankers Trust, Equitable Life y Chase Manhattan. Cada uno de estos bancos no era sólo una de las cinco principales fuerzas de voto en cualquiera de 8 a 56 de las más grandes sociedades, sino que, como grupo, eran la fuerza de voto mayoritario de cualquiera de los otros bancos. Morgan Guaranty, que es el primer accionista en cuanto al voto en 27 de las sociedades anónimas de mayor tamaño, también lo es en Citicorp, Manufacturers Hanover, Chemical New York, Bankers Trust y Bankamerica. Pero controladores y controlados eran realmente unos y los mismos, porque los más importantes

bloques institucionales en la Morgan Guaranty no eran otros que Citicorp, Chase Manhattan, Manufacturers Hanover y Bankers Trust (U. S. Senate Committee on Governmental Affairs, 1978:3).

Es muy posible, por tanto, que un pequeño grupo de individuos y familias ejerzan de hecho una influencia decisiva en las políticas de este reducido pero inmensamente poderoso grupo de sociedades. Algunos de estos individuos y familias son bien conocidos. Además de los Mellon, están los Rockefeller, Du Pont, Ford, Hunt, Pew y Getty. Pero de la capacidad de los superricos para vivir en un mundo aparte da fe el hecho de que los nombres de muchas familias superricas sean completamente desconocidos para el público en general. Los antropólogos, en particular, con sus numerosos estudios sobre los pobres, han descuidado el estudio de las correspondientes pautas de pensamiento y acción de los superricos (Nader, 1972).

Pobreza y movilidad ascendente en los Estados Unidos

Las democracias industriales modernas atribuyen gran importancia al logro de una movilidad de las clases subordinadas a las clases superiores. En los Estados Unidos se ha mantenido tradicionalmente que, mediante un esfuerzo diligente, las personas pobres podían pasar de la pobreza a la riqueza en el transcurso de una vida. Sin embargo, está claro que sólo una pequeñísima fracción de la población puede esperar llegar a formar parte de la clase dirigente.

En los niveles inferiores, la estratificación del sistema de los Estados Unidos es bastante abierta —pero no tan abierta como se creía tradicionalmente—. El principal factor que determina las posibilidades que tiene una persona de movilidad hacia arriba es el nivel desde el que comienza: «existe mucha movilidad ascendente en los Estados Unidos, pero en su mayoría implica distancias sociales muy cortas». (Blau y Duncan, 1967:420).

Según estimaciones gubernamentales oficiales, una familia no agrícola de cuatro miembros cuya renta era de 10.178 dólares o menos en 1983 estaba viviendo en la pobreza. Aplicando estos criterios, 35 millones de norteamericanos eran pobres en 1983 (Moorehouse y Dembo, 1985b: 25). La adecuación de la definición gubernamental de pobreza sigue siendo dudosa, sin embargo. Por lo menos una tercera parte

del presupuesto de una familia de renta baja hay que gastarla en alimentos para mantener un nivel nutritivo mínimo. Las familias de cuatro miembros con rentas equivalentes al doble del nivel de pobreza, no necesariamente gozan de un confortable nivel de vida. Los costes de vivienda, educación, transporte y atención médica crecieron más rápidamente que la renta, y tales familias tuvieron que soportar la pérdida de calidad en bienes, servicios, suministros, carreteras, calles, edificios públicos, parques y transporte público (Harrington, 1980).

¿Cuál es la razón de la persistencia de una extensa clase pobre en Estados Unidos? La explicación más común sigue siendo que los pobres son víctimas de su propia actitud mental, conductual y su bajo nivel cultural. Pero, como hemos visto (Cap. 11. *Entonces, ¿quién tiene la culpa?*), los valores que, según se dice, son distintivos de la cultura de la pobreza son realmente compartidos por la clase media. Muchos norteamericanos de clase media parecen creer que cuanto más pobre es uno tiene que economizar más y trabajar más duro:

> El primer principio es que, para moverse hacia arriba, el pobre no sólo debe trabajar, sino que debe trabajar más duro que las clases que están por encima de él (Gilder, 1981:256).
>
> Pero ¿no es este un caso en el que hay que esperar más de aquellos que tienen menos? De acuerdo con Anthony Leeds, los pobres en Estados Unidos no son víctimas de sus propios valores; son las víctimas de ciertos tipos de mercados de trabajo que están estructurados por la situación de la tecnología nacional, recursos de capital disponibles, situación de las empresas, instituciones educativas, relaciones con los mercados exteriores e interiores, relaciones de la balanza comercial y naturaleza del sistema de beneficios de las sociedades capitalistas… Estas no son [características] independientes departe de la cultura [de la pobreza] suprimida, sino características o indicios de ciertos tipos de sistemas económicos totales (Leeds, 1970:246).

De donde se concluye que, debido a factores que están

fuera de su control, aun cuando los pobres se esfuercen más que las personas situadas por encima de ellos, la mayoría están destinados a seguir siendo pobres (Sharpe, 1984:82).

«Hombres de la esquina», Washington, D. C.

El punto de vista de que los pobres de Norteamérica se niegan a trabajar duro y a ahorrar debido a una cultura de la pobreza no tiene en cuenta el tipo de trabajo y las oportunidades de progresar que se les brindan. En su libro *Tally's Córner* (1967), Elliot Liebow, un etnógrafo que ha estudiado a los «hombres de la esquina» negros de Washington D. C., nos presenta una vivida descripción de las condiciones que conforman las pautas de trabajo del varón negro no cualificado. Los «hombres de la esquina» desprecian el trabajo degradante que deben realizar, pero esto no es consecuencia de alguna tradición especial que adquieren en la cultura de la pobreza. Históricamente, las heces del mercado de trabajo en los Estados Unidos se han dejado a los negros y a otras minorías: empleos cuyas condiciones y perspectivas son la marca del fracaso, infravalorados y ridiculizados por el resto de la población activa, y a los que se les paga el salario mínimo, o aún menos; empleos sucios (recoger basura, limpiar retretes) o agotadores (cargar camiones, transportar muebles).

Cuanto más monótono, sucio y agotador es el empleo, mayor es la probabilidad de que se les recompense el esfuerzo y diligencia extra con más trabajo del mismo tipo. No hay ningún «sendero» que conduzca desde la empleada que

limpia por la noche la oficina del ejecutivo hasta el trabajo de ejecutivo, desde el lavaplatos hasta el propietario del restaurante; desde el peón de la construcción no cualificado hasta el oficial electricista o el albañil. Estos empleos no tienen ningún porvenir desde el principio. Como indica Liebow, nadie expresa más explícitamente el menosprecio del trabajo que el patrón que lo paga. El resto de la sociedad, contradiciendo sus valores declarados referentes a la dignidad del trabajo, también infravalora el trabajo del lavaplatos o del portero.

Lo mismo hace el «hombre de la esquina». No puede actuar de otra manera. No puede obtener de un empleo aquellos valores sociales que otros no le dan (Liebow, 1967:59).

Una señal adicional de la degradación es, según Liebow, que los salarios que se pagan por los mismos despreciables trabajos en hoteles, restaurantes, hospitales, oficinas y edificios de apartamentos tienen en cuenta la probabilidad de que los trabajadores roben comida, ropa u otros artículos para elevar la paga que llevan a casa por encima del nivel de subsistencia. El patrón fija, pues, salarios tan bajos que el robo resulta inevitable. Pero, aunque reconoce implícitamente la necesidad de robar, el patrón intenta impedirlo y llamará a la policía si atrapa a alguien robando.

Liebow cuenta la historia de Richard, un negro de veintitantos años que había intentado mantener a su familia con empleos extras, desde quitar nieve con palas hasta recoger guisantes, y que había conseguido fama de ser uno de los hombres más trabajadores en la calle. Richard dijo: «Me imagino que debes salir ahí fuera y esforzarte. Debes esforzarte antes de poder conseguir algo». Después de cinco años de esfuerzos, Richard logró una cama andrajosa, un sofá,

un par de sillas y un aparato de televisión, y se dio por vencido:

He estado luchando durante cinco años de la mañana a la noche, y ni mis hijos ni mi mujer ni yo tenemos nada (*ibíd*.:67).

Liebow resume las condiciones *etic* que regulan la pauta de trabajo de los «hombres de la esquina» de la siguiente manera:

La posibilidad de encontrar un empleo regular es alta sólo si accede a trabajar por menos de lo necesario para vivir, y a veces ni eso siquiera. En algunos empleos, el nivel de los salarios es engañosamente más alto que en otros, pero cuanto más alto es este nivel, más difícil resulta obtenerlos y menor es la seguridad en el empleo. Los trabajos mejor retribuidos de la construcción tienden a ser estacionales y, durante la temporada, los puestos de trabajo disponibles son muy sensibles a las condiciones de los negocios y del tiempo y a las necesidades cambiantes de los proyectos individuales. Además, los empleos mejor retribuidos de la construcción exigen frecuentemente un esfuerzo por encima de la capacidad física de algunos hombres, y algunos de los salarios de los empleos peor retribuidos se reducen todavía más de acuerdo con… el supuesto de que el hombre robará parte de lo que obtenga por su trabajo (*ibíd*.: 50-52).

Chauvinismo racial y étnico frente a conciencia de clase

En los Estados Unidos, la intensidad y claridad de las luchas raciales y étnicas presenta un curioso contrapunto con la naturaleza generalmente amorfa y confusa de las relaciones clasistas. Son las mayorías y minorías raciales y étnicas, en vez de las clases, los grupos estratificados que manifiestan un sentido de su propia identidad, una conciencia de destino común y un proyecto colectivo. Estos fenómenos no dejan de estar relacionados. Tanto la persecución, segregación y explotación de enclaves minoritarios por mayorías raciales y étnicas solidarias, como el propio activismo solidario de los enclaves minoritarios pueden contemplarse como formas de lucha política y económica que preservan la pauta global de la estratificación de clases. En lugar de organizarse para mejorar las escuelas, barrios, empleos y servicios sanitarios de todos, las minorías étnicas y raciales buscan su propio provecho a expensas de otras minorías. El chauvinismo étnico empuja así a «los que no tienen nada» contra «los que tienen poco», permitiendo a «los que tienen todo» mantener su concentración de riqueza y poder (cf. Bottomore, 1966; Perlo, 1976).

Una vez más, la distinción *emic/etic* resulta vital para la comprensión de esta situación. El pluralismo étnico de los Estados Unidos no ha surgido como resultado de una

conspiración consciente. La formación de la conciencia étnica y racial tomó precedencia sobre la formación de la conciencia de clase a causa de la tasa relativamente alta de movilidad social que disfrutaban los inmigrantes blancos. La conciencia de clase no se desarrolló a causa de que, a la corta, era desventajoso para la clase trabajadora blanca, con su relativamente alta movilidad, establecer alianzas con la clase trabajadora negra. Los negros fueron abandonados (y perseguidos activamente) por los blancos de la clase obrera; se les dejó que sufrieran los peores efectos de los bajos salarios, el desempleo y la explotación porque, al actuar así, gran número de blancos tenía una mayor probabilidad de alcanzar el estatus de la clase media. Sin embargo, a la larga, los blancos de la clase obrera han tenido que pagar una enorme penalización por no haberse unido a la clase obrera y pobre negra. Por ejemplo, en su estudio de la clase trabajadora del barrio de Greenpoint-Williamsburg, en Brooklyn, N. Y., Ida Susser (1982:208) descubrió que las divisiones raciales debilitaban la acción colectiva y permitían campo libre a los funcionarios y agentes comerciales para beneficiar a los blancos de clase media y clase alta. «En la medida en que los temas raciales mantenían leales a los votantes blancos, los funcionarios elegidos podían ignorar las necesidades de los distritos electorales de clase trabajadora blanca y pobre».

Una de las razones del éxito limitado del movimiento del poder negro en Estados Unidos es que provocó un aumento reactivo en los sentimientos y actividades de solidaridad de los grupos blancos culturales, raciales y étnicos. Como respuesta a amenazas reales o imaginarias a sus escuelas, barrios y puestos de trabajo… «las etnias blancas» —descendientes de italianos, polacos, irlandeses y judíos—

lucharon contra el poder negro. Montaron campañas contrarias a la utilización conjunta de autobuses y crearon sistemas escolares nuevos, privados y públicos, basados en modelos de residencia suburbana segregada (Stein y HUÍ, 1977). Como sugiere Orlando Patterson (1977), puede llegar el momento en que las minorías negra y blanca piensen mejor las consecuencias del «chauvinismo étnico».

Valores y familia matrifocal: los Flats

Una de las explicaciones de la pobreza en los guetos[20] urbanos centra su atención en el problema de las llamadas familias «sin padre» o *matrifocales* (véase Cap. 7. *Grupos domésticos en los que falta uno de los padres*).

Los principales rasgos estructurales de la matrifocalidad son los siguientes: la unidad doméstica se compone de una madre y los hijos de varios hombres diferentes. Algunas de las hijas adultas que residen con ella también pueden tener hijos. Los padres sólo proporcionan una ayuda temporal y parcial. Los hombres que entran y salen de la unidad doméstica están, desde la perspectiva *etic*, «casados» con las madres (desempeñan todos los roles típicos del marido-padre). Sin embargo, desde el punto de vista *emic*, la relación se distingue del «verdadero matrimonio» y los hijos se consideran legalmente como «ilegítimos». (González, 1970).

En 1965, tras la publicación de un informe de Daniel P. Moynihan, a la sazón subsecretario de Trabajo de los Estados Unidos, la matrifocalidad recibió reconocimiento oficial como principal causa de la perpetuación de la pobreza entre los negros. Según Moynihan, los jóvenes negros carecen de la motivación necesaria para ocupar puestos de trabajo que están realmente disponibles, debido a la ausencia de la figura del padre en su familia. Se crían en unidades domésticas en las que, normalmente, sólo las mujeres tienen empleo. Los

varones adultos entran y salen de estas unidades domésticas, con lo que los jóvenes negros crecen sin la ayuda e inspiración de una figura masculina estable que tenga un empleo fijo y proporcione bienestar y seguridad a su esposa e hijos. Moynihan propuso que la matrifocalidad no sólo era causa de la pobreza, sino también del crimen y la toxicomanía.

Hay que rechazar las explicaciones de la pobreza que recurren a la experiencia de endoculturación dentro de la unidad doméstica matrifocal, porque el propio fenómeno de la matrifocalidad es una respuesta adaptativa a la pobreza.

La familia matrifocal, como todas las instituciones domésticas, representa una adaptación a ciertas condiciones que se encuentran más allá del control de sus miembros. Las condiciones en cuestión son: 1) ni los hombres ni las mujeres tienen acceso a los recursos estratégicos, es decir, no poseen ninguna propiedad importante; 2) hay trabajos asalariados asequibles a ambos; 3) las mujeres ganan tanto o más que los varones, y 4) los salarios de estos no alcanzan para mantener esposa e hijos dependientes.

En los Estados Unidos es prácticamente inevitable una alta incidencia de familias matrifocales entre los pobres. Las unidades domésticas que buscan ayuda social no pueden tener «padres» en condiciones de trabajar. Las madres cuyos maridos o padres de sus hijos no ganan el dinero suficiente para mantener la unidad doméstica pueden solicitar prestaciones sociales a la «Ayuda a las Familias con Hijos Dependientes» (AFDC), siempre que los padres no residan con sus hijos. La razón de que este esquema se haya incorporado a las leyes de seguridad social nacionales y estatales es que al gobierno le resulta mucho más barato proporcionar tales prestaciones que establecer un sistema de

guarderías infantiles de alta calidad, que dejaría libres a las madres para ayudar a sus maridos trabajando. Como los padres no pueden permanecer en el hogar con sus hijos y solicitar prestaciones de la AFDC, la ley otorga a las mujeres un valor económico extra, lo cual hace inevitable que se conviertan en el centro de la organización doméstica mientras los hombres no puedan ganar lo suficiente como para prescindir de las prestaciones de la AFDC. Y, como es la mujer quien resulta favorecida con las prestaciones del AFDC, ella es quien consigue el arrendamiento en los bloques de viviendas públicas y quien controla (aunque no posee) el espacio de vivienda de la familia.

En su estudio sobre los Fíats, un gueto negro de una ciudad del Medio Oeste, Carol Stack (1974) brinda un impresionante informe de las estrategias que siguen las familias pobres al intentar maximizar su seguridad y bienestar dadas las leyes de AFDC y el salario insuficiente del varón no cualificado. No hay familias nucleares según el modelo de la clase media porque no existen las condiciones materiales necesarias para que existan estas familias. En vez de ello, los habitantes de los Fíats se organizan en grandes redes de parientes y vecinos centradas en la mujer. Los miembros de estas redes realizan intercambios económicos recíprocos, se ayudan unos a otros en el cuidado de los hijos, se proporcionan alojamiento de emergencia y se apoyan de muchas maneras que no son características de los grupos domésticos de la clase media.

En los Flats, el factor más importante que afecta a las relaciones interpersonales entre los hombres y las mujeres es «el desempleo» y la imposibilidad de que los hombres dispongan de un puesto de trabajo seguro.

Perder un empleo o estar en paro un mes tras otro debilita la autoestima e

independencia del individuo y, en el caso de los hombres, exige que sacrifiquen su rol en el mantenimiento económico de sus familias. A partir de este momento, les resulta imposible asumir el rol masculino tal como lo define la sociedad americana (Stack, 1974:112).

Irónicamente, como indica Stack:

> La política de seguridad social desalienta eficazmente todo intento por parte de las personas acogidas a la misma de formar familias nucleares. De hecho, la política de seguridad social fomenta el mantenimiento de redes domésticas de índole cooperativa y no corresidencial (*ibíd.*:127).

A una mujer se le puede privar de las prestaciones sociales tan pronto como su marido se licencia del ejército, regresa a casa de la cárcel o se casa. Así, «las mujeres acaban por comprender que las prestaciones sociales y los lazos con las redes de parentesco les proporcionan, a ellas y a sus hijos, mayor seguridad» (*ibíd.*: 113).

La conexión con el crimen

Los Estados Unidos tienen una de las tasas más elevadas de crímenes violentos entre las naciones industriales. Más de la quinta parte de los habitantes de las grandes ciudades de Norteamérica se sienten «muy inseguros» cuando tienen que salir por la noche en sus propios barrios. Las mujeres y los ancianos son los que más temores abrigan. Más de la mitad del total de las mujeres estadounidenses afirman que tienen miedo a salir a la calle solas después de anochecer. Los ciudadanos de más edad temen salir de casa durante el día. La gente se siente insegura hasta en su propia casa: en una tercera parte de los hogares estadounidenses hay armas de fuego para protegerse de los intrusos (U. S. National Criminal Justice Information and Statistics Service, 1978). Los estudios de víctimas de crímenes indican que actualmente hay más de 4 millones de víctimas de asaltos, un millón de robos personales (no incluyendo a quienes son robados en establecimientos comerciales), 145.000 víctimas de violación o intento de violación, y 150.000 víctimas del «tirón». Según el informe global sobre delincuencia que elabora anualmente el FBI, se cometen unos 20.000 homicidios al año.

Hay aproximadamente cinco veces más homicidios, diez veces más violaciones y diecisiete veces más robos en Estados Unidos que en Japón; y siete veces más homicidios, doce veces más violaciones y ocho veces más robos en los Estados

Unidos que en Gran Bretaña. Londres y Tokio tienen índices de violencia delictiva bastante más bajos que ciudades norteamericanas menos populosas como Chicago, Filadelfia, o St. Louis. En 1979 hubo 279 veces más robos, 14 veces más violaciones y 12 veces más asesinatos en la ciudad de Nueva York que en Tokio (Ross y Benson, 1979).

Unas de las razones de que la tasa de crímenes violentos sea más elevada en Estados Unidos es que los ciudadanos norteamericanos tienen muchas más pistolas y rifles per cápita que los japoneses o británicos. El derecho a «llevar armas» está garantizado por la Constitución de los Estados Unidos. Pero el que no se promulguen leyes más estrictas de control de armas refleja, en sí mismo, en parte por lo menos, el temor realista, que lo impregna todo, a ser robado o atacado y el consecuente deseo de defender a las personas y las propiedades. De ahí que la causa de la incidencia más elevada de crímenes violentos deba buscarse en niveles más profundos de la cultura de Estados Unidos.

Existen muchas evidencias que vinculan el índice de criminalidad inusualmente elevado de los Estados Unidos a la aguda y continuada pobreza y a la falta de esperanza económica de las minorías norteamericanas que viven en el centro de las ciudades, especialmente los negros y los hispanos. Aunque el crimen en las zonas suburbanas está también aumentando, el lugar principal de los delitos violentos permanece en el centro de las ciudades. El informe global sobre delincuencia del FBI muestra que los negros, que constituyen el 11 por ciento de la población, representan aproximadamente el 43 por ciento de todos los delincuentes detenidos por delitos violentos. En dos categorías cruciales de estos crímenes —homicidios y robos— el número de

delincuentes negros superó netamente al de los blancos a nivel nacional, incluyendo las zonas rurales y urbanas. Pero la desproporción es mucho mayor en las ciudades en donde la incidencia del delito violento es mayor (Hindelang, 1978).

Hay que observar, sin embargo, que, de manera desproporcionada, los mismos negros sufren más las consecuencias de los delitos violentos que los blancos. Los negros pobres tienen 25 veces más probabilidades que los blancos acomodados de ser víctimas de robo con daños personales, y la ratio entre víctimas negras de homicidios y víctimas blancas es de 8 a 1. De hecho, el homicidio es la principal causa de muerte de los negros de sexo masculino entre 15 y 24 años de edad. Mueren más hombres negros entre estas edades como consecuencia de homicidios que de accidentes de vehículos de motor, diabetes, enfisema o neumonía. Dos de cada cinco niños negros de sexo masculino que nacieron en una ciudad norteamericana en 1980 no llegarán a la edad de 25 años.

La principal razón de todos estos delitos es el desempleo y la pobreza crónicos y continuados. Durante y después de la Segunda Guerra Mundial, los negros estadounidenses emigraron en un número sin precedentes de las explotaciones agrícolas a las ciudades en busca de puestos de trabajo en las fábricas, justamente en un momento en que la economía estaba en rápida transición de la producción de bienes a la producción de servicios e información. Actualmente, más de la mitad de los negros norteamericanos viven en grandes ciudades, y más de la mitad de estos —aproximadamente 7,5 millones de personas— viven en los lugares más sucios y más deteriorados del centro de estas ciudades. Durante la década de los 70, en las grandes ciudades, mientras que el número de

blancos pobres que vivían en el centro descendió en un 5 por ciento, el número de negros que vivían en la pobreza en el centro de las ciudades aumentó en un 21 por ciento. Mientras que en 1983, uno de cada ocho blancos se acomodaba a la definición gubernamental de pobre, uno de cada tres negros también. Trabajar para salir de la pobreza no es tan fácil cuando el valor económico de la mano de obra de los negros supone en promedio un 60 por ciento del valor de la mano de obra de los blancos, la misma proporción de tres quintos que los autores de la Constitución de Estados Unidos usaron para valorar a los esclavos negros en cuanto a representación política (MacDougall, 1984).

Los jóvenes, tanto blancos como negros, cometen una parte desproporcionada de los delitos violentos. Ronald H. Brown, de la National Urban League (1978), calcula que más de la mitad de todos los jóvenes negros están desempleados; y en guetos como el de Harlem, en la ciudad de Nueva York, el índice de desempleo entre los jóvenes negros puede ser tan elevado como el 86 por ciento.

Existe un cuerpo de opinión autorizado que alega que la pobreza en general tiene poco que ver con el elevado índice de violencia delictiva en los Estados Unidos, y, por consiguiente, que el desempleo y la pobreza negros no son suficientes, en sí mismos, para explicar los elevados índices del crimen en Estados Unidos. Si comparamos simplemente los índices delictivos por estados o ciudades, aquellos con baja renta per cápita no tienen necesariamente los índices más elevados de violencia delictiva. Pero la pobreza del gueto negro es diferente de la pobreza de los blancos rurales o de una generación anterior de etnias urbanas. A diferencia de los pobres rurales, los negros del centro de las ciudades tienen la

oportunidad, así como el motivo, de cometer delitos violentos. La ciudad es el lugar ideal para encontrar y sorprender a las víctimas y conseguir escapar con éxito de la policía. Lo que es más importante, a diferencia de los inmigrantes europeos de anteriores generaciones, con el paso del tiempo los negros se han concentrado más en el interior de sus guetos. Bajo estas condiciones los beneficios del comportamiento criminal compensan los riesgos de ser detenido y enviado a la cárcel. John Conyers, que es miembro del Comité negro para elección para el Congreso, escribe:

> Cuando la supervivencia está en peligro, no es sorprendente que la actividad criminal comience a parecerse a una oportunidad más que a un coste, a un trabajo más que a una desviación, y a una posible empresa rentable que es superior a una existencia forzada dirigida por los burócratas de las ayudas sociales (1978:678).

La conexión con la ayuda social

Una parte desproporcionada de los delitos urbanos violentos en los Estados Unidos están cometidos por jóvenes negros e hispanos criados en familias matrifocales que reciben asignaciones de la AFDC. Esta conexión entre delincuencia juvenil y matrifocalidad representa el hecho de que los beneficios de la AFDC están situados por debajo de los niveles de renta de pobreza. Casi todas las mujeres del centro de las ciudades que se benefician de la AFDC, por consiguiente, cuentan con ingresos suplementarios de esposos ocultos, consortes masculinos residentes en sus mismas casas o anteriores consortes, padres de sus hijos.

La antropóloga Jagna Sharff (1981) descubrió que todas las madres de un grupo de 24 familias hispanas que percibían beneficios de la AFDC y que vivían en el bajo East Side neoyorquino tenían algún tipo de consorte masculino. Pocos de estos hombres de la casa realizaban trabajos regulares a jornada completa, pero aquellos que estaban desempleados contribuían de alguna forma a pagar los gastos de la comida y el alquiler vendiendo artículos robados, comerciando con marihuana o cocaína y cometiendo ocasionalmente algún atraco o robo.

Algunas mujeres tenían más de un consorte, mientras que otras obtenían dinero y regalos mediante relaciones casuales.

En sus primeros años de la adolescencia, los muchachos del

centro de las ciudades hacen contribuciones sustanciales al equilibrio económico de su hogar a través de su implicación en delitos callejeros y tráfico de drogas. Además, aportan un beneficio importante a sus madres en forma de protección contra el riesgo de violación, asaltos y otras calamidades a las que continuamente están expuestas las familias de los guetos.

Sharff halló que las madres del AFDC valoran a los hijos por sus habilidades callejeras de *macho*, en especial su destreza en el manejo de cuchillos o pistolas, necesarios para proteger a la familia de vecinos revoltosos o depredadores. Aunque las madres no incitaban directamente a sus hijos a que entraran en el comercio de la droga, todo el mundo reconocía que un traficante de droga que prosperase podía convertirse en un hombre muy rico. Para triunfar en el negocio de la droga se necesitaban las mismas cualidades de *macho* que hacen falta para la defensa de la propia familia. Cuando un joven lleva a casa los primeros beneficios que ha obtenido de la droga, las madres experimentan sentimientos mixtos de orgullo y aprensión. Como los jóvenes de los guetos suelen tener un 40 por ciento de probabilidades de morir antes de los 25 años, una madre ha de tener más de un hijo si es que quiere disfrutar siempre de la protección de un varón que conozca las artes de la calle. En su muestra de familias acogidas a la AFDC, Sharff compiló este registro de homicidios masculinos en un periodo de tres años, entre 1976 y 1979.

Edad de las víctimas	Causa inmediata de muerte
25	Muerto por arma de fuego en un incidente relacionado con drogas.
19	Muerto por arma de fuego en una pelea en una tienda de ultramarinos.
21	Muerto por arma de fuego en un incidente relacionado con drogas.
28	Apuñalado en un incidente relacionado con drogas.
32	«Suicidio» en una comisaría de policía.
30	Apuñalado en un incidente relacionado con drogas.
28	Envenenamiento por heroína adulterada.
30	Víctima de un incendio provocado
24	Muerto por arma de fuego en un incidente relacionado con drogas.
19	Torturado y apuñalado en un incidente relacionado con drogas.

De estos datos no se puede sacar la conclusión de que todas las familias protegidas por la AFDC se adaptan a este modelo. Para algunas madres, la AFDC representa una fuente de emergencia de fondos utilizada para superar las consecuencias del divorcio o separación hasta que puedan encontrar un puesto de trabajo y solucionar el problema del cuidado de los niños. Pero varios millones de mujeres del centro de las ciudades, principalmente negras e hispanas, utilizan la AFDC no como un recurso temporal, sino como una fuente regular o periódica de subsistencia. Un fuerte núcleo de estas mujeres —estimado por los sociólogos Martin Rein y Lee Rainwater en unas 750.000— perciben la AFDC hasta 12 años seguidos. Y un número mucho mayor de mujeres de los barrios céntricos siguen la pauta de acogerse y dejar de percibir la AFDC según entren y salgan del mercado de trabajo entre sucesivos embarazos.

La familia hiperindustrial y los roles sexuales

El aumento de la información y de la economía de servicios dependía de y a la vez ha contribuido a un dramático cambio en la distribución por sexos de la mano de obra en los Estados Unidos, y también ha contribuido a un aumento en el costo de la crianza de los hijos (véase Cap. 5. *Los costos y beneficios de la crianza de los niños*); estos cambios, a su vez, son responsables de otros cambios importantes en los niveles estructurales e ideológicos de la vida social americana.

Desde la Segunda Guerra Mundial, dos de cada tres nuevos empleos se han ocupado llamando a un «ejército de reserva» de mujeres casadas. Al mismo tiempo, parcialmente como resultado de las primas dadas a la formación para poder promocionarse en el sector económico de servicios y de la información, y parcialmente como resultado de la llamada a las mujeres casadas, las familias con ingresos medios y un solo sueldo ya no pueden criar ni siquiera uno o dos hijos. Estos cambios infraestructurales explican otros cambios a nivel estructural y superestructural que afectan a las pautas de matrimonio, a la organización familiar y a los aspectos ideológicos y de comportamiento en lo que se refiere a los roles de sexo y a la sexualidad, tales como el auge, tras la Segunda Guerra Mundial, de doctrinas feministas y de políticas de liberación de la mujer (Margolis, 1984).

Debido al cambio en la distribución por sexos de la mano de obra y al aumento en el coste de la crianza de los hijos se pueden detectar cuatro tipos principales de efectos: 1) tasas decrecientes de fertilidad; 2) disminución de los matrimonios y aumento de los divorcios; 3) nuevas formas de estructura de la familia, y 4) nuevos roles sexuales y nuevas formas de sexualidad. A continuación vamos a discutir cada uno de estos efectos.

Fertilidad

Después de la Segunda Guerra Mundial, las tasas de fertilidad en los Estados Unidos subieron rápidamente y se produjo el fenómeno conocido como «el boom de los bebés» que alcanzó su punto máximo en 1957. A partir de ahí, las tasas de fertilidad cayeron a niveles que aún se consideran como históricos, un 50 por ciento del punto máximo del boom —desde un 3,69 hasta un 1,81—. Aunque es cierto que la tasa bruta de nacimientos por mil mujeres se ha elevado ligeramente desde 1975, la tasa diferenciada de fertilidad total ha permanecido inamovible en su mínimo histórico. La razón por la que la tasa bruta de nacimientos por mil mujeres se ha elevado ligeramente está fundamentalmente en el hecho de que la cohorte de edad de los niños procedentes del «boom de los bebés» ha accedido a sus primeros años de capacidad reproductiva. Sin embargo, no existe una indicación de que la tasa de fertilidad total se vaya a elevar (Newitt, 1985). En 1985, la Oficina del Censo de los Estados Unidos elaboró las proyecciones alta, media y baja hasta finales de siglo y son 2,1, 1,9 y 1,6 nacimientos, respectivamente.

Existen muchas connotaciones ideológicas en la tendencia hacia cifras más bajas del número de hijos por mujer. Las encuestas muestran que el número de mujeres entre los 18 y

34 años que dicen no esperar tener hijos se ha quintuplicado desde 1967. El 11 por ciento de las mujeres entre esas mismas edades dicen que no quieren tener ningún hijo en absoluto. Entre las que quieren tener hijos, el número de retoños deseados bajó de 4 a 2 durante la década entre 1970-1980. En 1970, el 53 por ciento de las mujeres consideraban la maternidad como «una de las mejores cosas del ser mujer»; en 1983, sólo el 26 por ciento opinaba de la misma manera (Dowd, 1983).

Tasas de matrimonio y divorcio

Actualmente, uno de cada tres matrimonios en Estados Unidos acaba en divorcio, lo que supone un número tres veces mayor de lo que era en 1960. De las parejas que se casan en nuestros días, una de cada dos se divorciará (Wall Street Journal, 26 de septiembre de 1986).

Esto va acompañado de una gran cantidad de segundos matrimonios. Más de una quinta parte de todos los matrimonios son segundos matrimonios de los que al menos un miembro de la pareja está divorciado. El 50 por ciento de las mujeres divorciadas se vuelven a casar dentro de los dos años siguientes al divorcio (Sachs, 1985:761). Actualmente existen más matrimonios por mil personas que en 1960 —casi tantos como en 1900—. Pero entre las mujeres solteras de edades entre 15 y 44 años, las tasas de matrimonio por mil habitantes han descendido un 30 por ciento desde 1960 (USBCSA, 1985: 80). Los americanos acceden al matrimonio más tarde. El porcentaje de mujeres entre los 20 y 24 años que no están casadas aumentó desde un 36 por ciento a un 53 por ciento entre los años 1970 y 1982; para los hombres de la misma edad, el cambio fue del 55 al 72 por ciento (The New York Times, 27 de mayo de 1985). Además, la probabilidad

de divorcio aumenta en los segundos matrimonios: un 33 por ciento global para la primera vez, 50 por ciento para la segunda (Sachs, 1985:761). Así pues, el matrimonio mismo como institución no está en declive. Lo que está en declive es el matrimonio monógamo que dura hasta que una de las partes se muere.

La estructura de la familia

A principios de siglo se iba al matrimonio de por vida, y las familias estaban encabezadas por los varones que las mantenían económicamente. Cada pareja casada tenía por término medio tres o más hijos, y estos eran criados por sus padres naturales, a menos que el matrimonio se acabase por muerte.

Actualmente, los grupos domésticos matrifocales, que constituyen la forma familiar de crecimiento más rápido, han aumentado un 80 por ciento desde 1960. En los Estados Unidos existen más de 8 millones de tales grupos domésticos. En la actualidad, el 20,5 por ciento de jóvenes de menos de 18 años viven en hogares encabezados por mujeres que o nunca se han casado, o están divorciadas, separadas o viudas. Como hemos visto (Cap. 16 *Valores y familia matrifocal: los Flats*), la matrifocalidad es especialmente frecuente entre los negros —47 por ciento de los hogares negros con hijos están encabezados por mujeres, siendo las cifras cinco veces superiores a las de 1950 (The New York Times, 27 de noviembre de 1984)—. Pero esta modalidad de familia está creciendo aún más rápido entre los blancos y ahora constituye el 15 por ciento de todos los hogares blancos con hijos (USBCSA, 1984:46). Debido en gran parte a los divorcios, separaciones y al aumento de familias encabezadas por mujeres, el 60 por ciento de todos los niños que nacen

actualmente en los Estados Unidos tienen grandes probabilidades de vivir con uno solo de los padres durante un cierto periodo antes de alcanzar los 18 años. O mirándolo de otra forma, el 33 por ciento de todos los niños están ya viviendo bien con uno solo de sus padres naturales o bien con uno natural y el otro no. Aún se sabe muy poco sobre el tipo de relaciones que tienen los padres, padrastros, hermanastros, hijos e hijastros, qué tipo de lazos forman, qué tipo de responsabilidades aceptan y qué tipo de conflictos experimentan (Weitzman, 1985). Sin embargo, parece bastante probable que las tasas cada vez más altas de divorcio para los segundos y terceros matrimonios estén relacionadas con las tensiones derivadas de los seis millones y medio de hijastros que existen en todo el país, y que tienen menos de 18 años (Collins, 1985:15).

Nuevos roles sexuales y formas de sexualidad

Las encuestas muestran que en los Estados Unidos se ha producido un profundo cambio en lo que se refiere a las actitudes hacia las relaciones sexuales premaritales y extramaritales. El número de adultos que, respondiendo a una encuesta, dijeron que ellos llevan a cabo o aceptan el coito premarital o extramarital, aumentó de un 20 por ciento a un 50 por ciento en el periodo comprendido entre 1960 y 1980. Durante el mismo periodo, el número de parejas no casadas que dijeron que estaban viviendo juntos aumentó casi tanto como el número de familias encabezadas por mujeres. Aunque esta tendencia parece haber disminuido entre 1980 y 1985, el incremento del número de jóvenes adultos, entre los 25 y los 34 años, que dijeron que estaban viviendo solos —ya había aumentado de 1 de cada 20 en 1950 a 1 de cada 3 en 1980— continuó entre 1980 y 1985 (Herbers, 1985). La

cuestión está en que quien tiene esa edad y está viviendo solo es poco probable que duerma solo. Existen numerosos datos que apuntan a un incremento de la actividad sexual premarital entre jóvenes y no tan jóvenes solteros. Los estudios de Planificación Familiar muestran que la mitad de los jóvenes entre 13 y 19 años, de nivel high school (Bachillerato o F. P.), tienen una vida sexual activa. Debido a la ausencia de programas contraceptivos intensivos y apoyados oficialmente para los jóvenes, no debe sorprender que la cifra de embarazos juveniles se haya doblado desde 1965 y que en los Estados Unidos se den actualmente las tasas más altas dentro del mundo industrial. Esta situación es parcialmente atribuible a la altísima tasa de embarazos entre las adolescentes negras americanas, si bien la tasa para las adolescentes blancas (83 por mil) es el doble que la de Inglaterra y el cuádruple que la de Holanda (Bruzan, 1985). Cerca de un 21 por ciento de todos los partos, por año, son de mujeres no casadas *(Wall Street Journal*, 25 de septiembre de 1986).

El cambio fundamental, en Estados Unidos, en lo que se refiere a las actitudes hacia la sexualidad, puede atribuirse a la separación entre los aspectos hedonísticos y los reproductivos de las relaciones sexuales. Una consecuencia de esta tendencia es el aumento de la producción y consumo de material pornográfico, incluyendo libros para «adultos» y revistas tipo *Playboy, Hustler* y *Penthouse*. Los video-cassettes porno suponen de un 20 a un 40 por ciento del volumen de alquiler de los video-clubs a particulares. «Lo que hace unos pocos años habría sido pasarse de la raya, incluso en un *barrio chino*, ahora la gente lo puede ver tranquilamente en sus cuartos de estar». (Lindsey, 1985:9).

El relajamiento de las leyes americanas contra la homosexualidad puede considerarse como una expresión de la misma tendencia. Como ya hemos visto (Cap. 14. *La homosexualidad*), las sociedades que prohíben la homosexualidad están decididamente a favor de la natalidad y tienden a condenar todas las formas de sexualidad que no conduzcan a tener hijos y a formar familias. Las parejas heterosexuales obligadas a la separación entre sexo y reproducción no se diferencian mucho de las parejas homosexuales, a este respecto. El incremento en el número de homosexuales autorreconocidos como tales, demuestra la liberalización general existente hacia las normas de conducta sexual desde la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, aún queda por ver si el miedo al sida (síndrome de inmunodeficiencia adquirida) hará que los homosexuales «se retiren a sus guetos». (En los últimos años, el miedo a contraer el herpes puede que haya reducido en cierto grado la promiscuidad sexual).

Una teoría sobre el cambio cultural en los Estados Unidos

Todos los cambios que hemos descrito pueden asociarse al modo de producción hiperindustrial. La tendencia a generarse empleos fuera de las fábricas requirió y facilitó el reclutamiento de mano de obra femenina, previamente centrada en el cuidado de los niños; al mismo tiempo, las primas dadas a la formación profesional para realizar trabajos que no conllevan manufacturación, junto con el aumento de los costos que suponían el embarazo y la creación de una familia (es decir, el volumen de ingresos, temporalmente paralizados cuando las mujeres dejaban de trabajar para tener y criar a sus hijos), hicieron subir mucho los costos de la crianza de los hijos, debilitaron los lazos matrimoniales, hicieron disminuir las tasas de fertilidad y ampliaron la separación entre los componentes sexuales reproductivos y los hedonísticos.

El cambio principal que ha tenido lugar en la mano de obra no es simplemente un incremento en la proporción de mujeres con respecto a hombres que trabajan, sino un aumento en la proporción de mujeres con un empleo que están casadas y tienen hijos. Antes de la Segunda Guerra Mundial, solamente el 15 por ciento de las mujeres que vivían con sus maridos trabajaban fuera de casa. En 1983, esta proporción había subido al 51,2 por ciento. En 1985, el 59 por

ciento de las mujeres casadas con hijos de 6 años y de menos edad, y el 65,8 por ciento de todas las mujeres con hijos de 6 a 17 años, pertenecían al mundo laboral (Oficina de Estadística Laboral, estadísticas no publicadas para el año 1983; Hayghe, 1985:31). ¿Qué es lo que hacen estas mujeres? Más de un 83 por ciento se dedican a trabajos que no conllevan manufacturación, trabajos que producen servicios e información, la mayoría de ellos trabajos de bajo nivel, ganando por término medio solamente el 62 por ciento del sueldo que ganan los hombres (Serrin, 1984:1).

La relación entre feminización y economía de la información y los servicios es recíproca. Las mujeres, especialmente las mujeres casadas, habían sido anteriormente excluidas de empleos que conllevaban manufacturación, que estaban dominados por los hombres y que pertenecían a los sindicatos; y tanto los maridos como los sindicatos las consideraban una amenaza a su escala de sueldos. En las ocupaciones tradicionalmente femeninas, como eran la información y los servicios que además no pertenecían a los sindicatos —secretarias, maestras, trabajadoras sanitarias, vendedoras, etc.—, existía menos resistencia. Desde el punto de vista de la inversión de capital, el ejército de reserva que suponían las esposas constituía una fuente de mano de obra barata y dócil que hizo del procesamiento de la información y el servicio a la gente una alternativa provechosa a la inversión en fábricas dedicadas a la producción de bienes de consumo. De hecho, las firmas de los Estados Unidos fueron capaces de encontrar un tipo de mano de obra barata equivalente para las empresas de manufacturación solamente trasladando una gran parte de las instalaciones para la producción de sus productos a países menos desarrollados, especialmente a Asia

y a Latinoamérica. Así pues, la feminización de la mano de obra y la disminución en la manufacturación de bienes son fenómenos estrechamente relacionados, aunque como hemos visto (Cap. 14. *Roles sexuales en la sociedad industrial*), esta relación no tiene nada que ver con las capacidades inherentes de los sexos para el trabajo físico o el de las fábricas.

¿Por qué las mujeres en Estados Unidos respondieron tan masivamente al reclutamiento para los trabajos de servicios e información? Irónicamente, su principal motivación era reforzar la familia tradicional con muchos hijos y sostenida por el padre, de cara a hacer frente al aumento de los precios de los alimentos, vivienda y educación. Los costes reales de estos bienes y servicios se habían incrementado mucho más rápidamente que los salarios del hombre medio que mantenía la casa. Después de 1965, los ingresos de una familia, en los Estados Unidos, podían hacer frente a la inflación porque las esposas que trabajaban contribuían a ello. Las familias cuyos ingresos anuales estaban entre los 15.000 y 35.000 dólares (tomando como referencia el valor constante del dólar en 1982) suponían el 44 por ciento de todas las familias en el año 1982, lo que significaba una disminución del 53 por ciento respecto a 1970 (Zoanna, 1984). Los ingresos de las familias en el grupo de edad de los 25 a los 34 años han descendido progresivamente desde 1965, cuando se comparan con los de todas las familias: esto suponía el 96 por ciento de los ingresos de todas las familias, hasta un 86 por ciento en el año 1983, y esto a pesar de la prevalencia de los hogares en los que entraban dos sueldos (Mariano, 1984). Un factor importante en la pérdida de supremacía de los ingresos del hombre, soporte de la familia, fue el «salto de escalas» en el impuesto sobre la renta —el salario bruto crecía más rápido que la

inflación, pero el salario neto que realmente era lo que entraba en casa, no—. También se aplicaban deducciones para los familiares que dependían del que trabajaba, pero estas deducciones estaban por debajo del índice de inflación. En 1948, la deducción por hijo era de 600 dólares. Con un valor constante del dólar esto hubiera supuesto en 1985 unos 5600 dólares en vez de los 1000 dólares en la actualidad (*The New York Times*, 7 de abril de 1985).

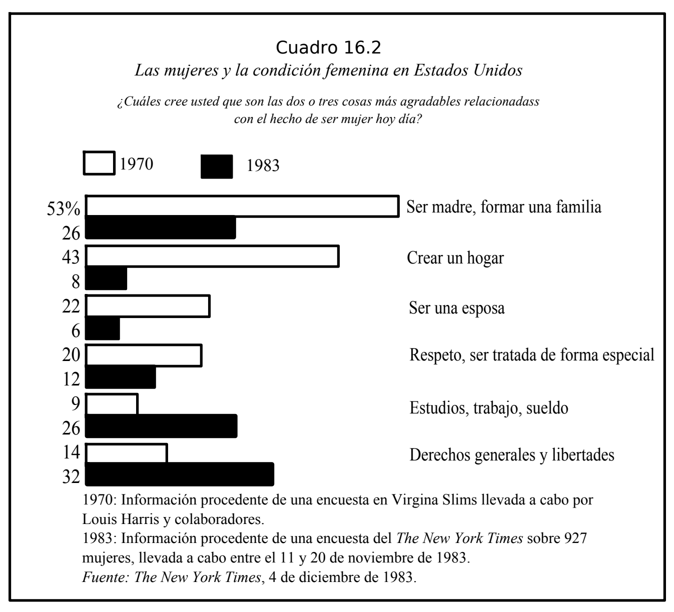
A pesar de estar peor remuneradas, los salarios de las mujeres casadas tuvieron una importancia crítica para mantener o conseguir un estatus de clase media, especialmente, como Valery Oppenheimer ha expuesto en su libro *Work and the Family* (1983), durante las épocas de la vida en que más se necesitan, como son cuando las jóvenes parejas van a empezar su vida de convivencia o cuando las parejas ya mayores tienen que hacer frente a los gastos que supone mandar a los hijos a la universidad. Criar un hijo hasta los 18 años, en los niveles de consumo de la clase media, actualmente cuesta más de 100.000 dólares —para un hijo nacido en 1981, algunos calculan el coste por encima de los 300.000 dólares (Espenshade, 1985)—. A partir de ahí, cuatro años de universidad cuestan entre 15.000 y 60.000 dólares por hijo (Belkin, 1985). Cuanto más se mueve la economía hacia los servicios, la información y los trabajos de alta tecnología, mayor es la cantidad de educación que se necesita para conseguir o mantener el estatus de clase media. En otras palabras, los hijos de «calidad superior» cuestan más. En este sentido, los gastos actuales que supone criar a los hijos representan el punto más alto del cambio a largo plazo, desde los modos de producción agrícolas a los industriales y de las formas de vida rurales a las urbanas, todo ello asociado a la

transición demográfica (véase Cap. 5. *El modo industrial de reproducción*). Es esta sustitución de la calidad por la cantidad lo que subyace al descenso de la fertilidad en Estados Unidos en las décadas anteriores al boom de los bebés y a la baja tasa histórica de fertilidad que se alcanzó en la década 1975-1985. Este descenso en las tasas de fertilidad refleja también una disminución en el reflujo de los beneficios económicos de los hijos hacia los padres: desde el momento en que los hijos trabajan independientemente de aquellos, establecen hogares separados y dejan de ser capaces de pagar los gastos médicos y de vivienda de sus padres ya mayores.

En tanto que la familia media en Estados Unidos no puede criar más de uno o dos hijos de «alta calidad» sin un segundo salario, las esposas son incapaces de proporcionar este segundo salario si tienen que criar más de uno o dos hijos (debido a la casi total ausencia de instalaciones adecuadas, subvencionadas, que cuiden a los niños durante el día). Es esta contradicción la que explica por qué las mujeres casadas aceptan trabajos mal pagados e interminables. Sin embargo, esta situación está cambiando. Existe un efecto de retroalimentación positiva (Cap. 10. *Orígenes de los estados*) entre trabajar fuera de casa, mantenerse en ello y pagar los gastos de criar a los hijos. Cuanto más se dedica una mujer al trabajo, más gana y más le cuesta en forma de «ingresos paralizados». A medida que estos últimos aumentan, también lo hacen los gastos de permanecer en casa para criar hijos y también aumenta la probabilidad de que nazcan menos niños.

De acuerdo con todo esto, las actitudes hacia la maternidad han cambiado. Cuando en 1970 se preguntaba a las mujeres por lo que más les gustaría hacer en la vida, el 53 por ciento contestaron que ser madres y criar a los hijos, mientras que

solamente el 9 por ciento preferían estudiar una carrera, trabajar y tener un salario. En 1983, el 26 por ciento prefería ser madre y criar a los hijos, el 26 por ciento estudiar una carrera, trabajar y tener un salario, pero solamente el 6 por ciento querían ser esposas, lo que significa un descenso del 22 por ciento en 1970 (Cuadro 16.2).



Deberíamos comentar una explicación engañosa, pero muy extendida, sobre la disminución de las tasas de fertilidad en los Estados Unidos. Mucha gente piensa que se debe a la introducción de la píldora anticonceptiva. Esto es incorrecto, ya que el descenso empezó en 1957 y no fue hasta los años 1963-1964 en que la píldora fue ampliamente adoptada. Por otro lado, en los años treinta ya existían muchos dispositivos y prácticas contraceptivas, como se ha demostrado por el hecho de que la tasa de fertilidad era mucho más baja y se elevó inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Además, como ya hemos visto (Cap. 5. *Prácticas de regulación de la población*), incluso en las poblaciones

preindustriales ya existían medios eficaces para limitar el tamaño de la familia en relación con los costos y beneficios de la crianza de los hijos.

Obviamente, las tasas de divorcio reflejan la caída en las tasas de fertilidad así como la participación de mujeres casadas en el trabajo. El no tener hijos supone una facilidad para divorciarse; por el contrario, el tener muchos hijos hace que el divorcio sea mucho más difícil. Y la mujer casada, cuanto más se implique en el trabajo, más independiente se hace de los ingresos del hombre, más fácil es para ella aceptar la idea de que puede sobrevivir sin un marido, y hay más posibilidades de que se divorcie.

Finalmente, la feminización del trabajo, gracias al descenso de fertilidad, a las tasas más altas de divorcio y a la desaparición de la figura del hombre soporte de la familia, todo ello está implicado en la separación entre los aspectos reproductivos y los hedonísticos de la sexualidad. El imperativo matrimonial y procreativo de la época victoriana y de comienzos del siglo XX, que afirmaba que toda relación sexual tenía que tener lugar dentro del matrimonio y que toda relación sexual dentro del matrimonio tenía que conducir a la reproducción, no podía ser muy atractivo para los hombres y mujeres que o bien no estaban casados o si estaban casados no tenían hijos. Esto, como ya se ha señalado, coloca a la estructura de los hogares de muchas parejas heterosexuales de clase media en una línea de continuidad con las parejas homosexuales, mientras que, simultáneamente, explica la clara aceptación de los encuentros sexuales casuales y la rápida expansión de la pornografía.

Como ya hemos visto (Caps. 7. *La organización de la vida doméstica* y 8. *Parentesco, residencia y filiación*), la estructura

familiar está estrechamente relacionada con las variables demográficas, tecnológicas, económicas y del medio ambiente. En el caso que nos ocupa, es imposible engañarse respecto a la dirección de la causalidad. Mientras que muchas y complejas retroalimentaciones han intervenido en todos los estadios del proceso, el mayor empuje procedía de los cambios ocurridos a nivel de infraestructura: cambio de producción de bienes de consumo a producción de servicios e información. Los cambios a nivel estructural —matrimonio y organización de la familia— no aparecieron hasta que no tuvo lugar un compromiso importante con el nuevo modo de producción. Por ejemplo, el número de mujeres casadas que vivían con sus maridos y que estaban trabajando se había elevado del 15 al 30 por ciento en 1958. Sin embargo, no fue hasta 1970 en que el movimiento feminista alcanzó un nivel de conciencia nacional, cuando las mujeres quemaban sus sostenes, organizaban fiestas en las que se rompía la porcelana y cuando marchaban por la Quinta Avenida de Nueva York gritando eslóganes como «deja morir de hambre a una rata esta noche; no des de cenar a tu marido». Estos exabruptos expresaban la frustración de esposas que ya pertenecían al mundo del trabajo y estaban experimentando las contradicciones de los viejos y nuevos roles femeninos. Como pone de manifiesto Maxine Margolis en su libro *Mothers and Such* (1984:231):

> Mientras que los medios de comunicación dedicaban mucho espacio a la «quema de sostenes» y otras supuestas atrocidades del movimiento de mujeres, se prestaba muy poca atención a la realidad del trabajo de las mujeres que había preparado el escenario para el resurgimiento del feminismo.

En su libro *Work and the Family* (1983:30), Valery Oppenheimer escribía, desde el punto de vista del economista, algo semejante:

No existe ninguna evidencia de que estos cambios sustanciales en la participación de las mujeres en el trabajo hayan sido precipitados por cambios anteriores en las actitudes hacia los roles sexuales. Por el contrario, esos [los cambios en las actitudes hacia los roles sexuales] se arrastraban detrás de los cambios de conducta, indicando que los cambios en el comportamiento han producido, gradualmente, cambios en las normas de los roles sexuales en vez de al revés. Además, hay evidencias claras que indican que el comienzo de los cambios tan rápidos en el comportamiento de las mujeres que trabajan precedió con mucho al renacimiento del movimiento feminista.

Como explica Oppenheimer con más detalle, esto no quiere decir que «las actitudes más igualitarias en los roles sexuales y las perspectivas ideológicas feministas no sean importantes fuerzas motivadoras», sino «que esas actitudes refuerzan o proporcionan una racionalización ideológica (o justificación normativa)…» (*ibíd.*).

Identificar las condiciones infraestructurales de un movimiento social y atribuir una prioridad causal sobre valores e ideas no es disminuir el papel de los valores y de las ideas o de la voluntad puesta en el dinamismo de la historia. Hemos visto ya (Cap. 12) en qué medida la acción que se moviliza por planteamientos ideológicos y sentimentales modifica las posibilidades favoreciendo la realización de un potencial infraestructural determinado. Sin embargo, en este caso es esencial, así como en otros movimientos sociales polémicos, que tanto aquellos que están a favor como los que están en contra de un cambio determinado entiendan que ciertos resultados son más probables que otros. Por ejemplo, en este caso parece altamente improbable que las mujeres en Estados Unidos puedan ser repuestas en su antigua situación de amas de casa. Para resucitar al hombre soporte de la familia y poner a las mujeres delante del fregadero, la nación tendría que retroceder a una fase más primitiva de capitalismo e industrialización, camino que incluso los

antifeministas más conservadores no son partidarios de tomar.

Religión

Podría suponerse que, como una de las sociedades industriales más avanzadas tecnológicamente del mundo, los Estados Unidos serían también una de las sociedades en que la mayoría de los ciudadanos rechazaran las formas tradicionales del animismo y animatismo (véase Cap. 12). La ciencia es la fuente principal de la tecnología moderna, que a su vez subyace en la producción masiva industrial y en el consumo de bienes, servicios e información. Aunque la ciencia no se opone necesariamente a una creencia en las almas, los dioses o la suerte, los principios científicos del conocimiento requieren que las proposiciones basadas en la fe, en la tradición, en los presentimientos o en las visiones estén sujetas a pruebas lógicas y empíricas sistemáticas. Podría esperarse, por consiguiente, que en una sociedad en que la ciencia y la tecnología científica desempeñan un importante papel, la mayoría de la gente debería ser agnóstica, no creyendo ni dejando de creer en el animismo ni el animatismo, o bien totalmente atea.

Sin embargo, el 94 por ciento de los ciudadanos de Estados Unidos profesan una creencia en Dios o en un espíritu universal, el 89 por ciento dicen que rezan y el 78 por ciento dicen que pertenecen a algún grupo religioso organizado (Princeton Religions Research Center, 1980:17). En realidad, sólo el 57 por ciento afirman que sus creencias religiosas son

«muy importantes» para ellos y sólo el 41 por ciento asisten a la iglesia las semanas ordinarias (lo que representa una reducción respecto al 49 por ciento de 1955). No obstante, este grado de creencias y prácticas es mucho mayor que en las sociedades industriales no comunistas de Europa Occidental y Japón (*ibíd*., 1979). Además, existen indicios de que, mientras las Iglesias establecidas de Estados Unidos están teniendo dificultades para mantenerse (o están perdiendo influencia lentamente), muchas formas nuevas de creencia y práctica religiosa parecen estar ocupando su lugar.

Algunos observadores detectan indicios de un «despertar» religioso a gran escala. Este despertar implica algo más que una creencia reafirmada en una deidad activa y personal. Las formas de despertar varían desde grupos de encuentro de fin de semana a profetas mesiánicos. Tal y como lo considera el sociólogo Robert Bellah (1976), el aspecto más representativo de este despertar es la aceptación de la «espiritualidad asiática» como un antídoto al «individualismo utilitario» occidental. Según Bellah, ciertos aspectos del Zen, del taoísmo, del budismo, del hinduismo, del sufismo y de otras religiones orientales comenzaron por primera vez a tener un papel importante en la contracultura de los últimos años de la década de los 60, al comenzar los norteamericanos a sentir que la lucha por conseguir beneficios materiales por y para los individuos era hueca y no tenía sentido. Ayudada por las drogas y por la meditación, la generación de la contracultura se dio cuenta de lo «ilusorio de la lucha mundana». «Buscar el éxito en la profesión y en la situación social, el sacrificio de los logros actuales por algún objetivo futuro siempre alejado, ya no parecía valioso». (Bellah, 1979:341).

Reconociendo que los Estados Unidos tenían muchos

problemas materiales sin resolver como el racismo y la pobreza, Bellah insiste, no obstante, en que el despertar religioso fue provocado tanto por «el éxito de la sociedad» y por la «consciencia de que la educación y la riqueza no traían la felicidad o el logro», como por sus fallos. Siguiendo esta línea de razonamiento hasta su resultado lógico, estamos abocados a concluir que la causa básica del despertar religioso en Estados Unidos es una crisis de espíritu y significado más que una crisis de necesidades materiales prácticas. Bellah escribe: «La causa más profunda, prescindiendo de qué factores en particular contribuyeron al ritmo real, fue, en mi opinión, la incapacidad del individualismo utilitario de proporcionar un modelo significativo de existencia personal y social» (*ibíd.*: 39).

Puede aducirse contra este punto de vista, sin embargo, que el impulso más profundo y más característico del despertar religioso de Norteamérica no es la búsqueda del significado último, sino la búsqueda de soluciones a los problemas económicos y sociales que no están resueltos. El papel de la espiritualidad «asiática» en la formación y propagación de nuevos grupos y rituales religiosos en los Estados Unidos se exagera fácilmente. El número de personas implicadas en nuevos cultos, sectas y movimientos que tienen como principal preocupación la contemplación, la retirada de los asuntos mundanos y otros motivos supuestamente «asiáticos», es realmente bastante reducido en comparación con el número de los que se dedican a cultos, sectas y movimientos que tienen un programa definido para atender a los problemas mundanos y ensalzar el bienestar material individual. El asunto parece evidente en cuanto a aquellos norteamericanos que desean predecir el futuro a partir de los

horóscopos, curar la enfermedad a través de trances chamánicos o herir a su jefe o profesor clavando pinchos en muñecos. Todas esas técnicas están destinadas a dominar el mundo antes que a retirarse de él.

Los motivos utilitarios son también muy evidentes en las variedades al parecer interminables de grupos de encuentro de fin de semana y terapias de mente-cuerpo que son parte del «movimiento del potencial humano». Los ejecutivos prescriben grupos de encuentro y cursos de entrenamiento de los sentidos para mejorar las relaciones entre los empleados y para aumentar las ventas.

En los «entrenamientos» más etéreos y espiritualizados, el tema predominante y repetitivo es el de la mente dominando sobre la materia. Los participantes no sólo esperan controlar a los demás mejorando su control sobre sí mismos, sino que esperan controlar los acontecimientos físicos a través del dominio del pensamiento sobre la materia. Erhard Seminars Training, por ejemplo, alega que «nadie tiene que morir a menos que lo decida; todas las muertes son suicidios, y no existen accidentes. Y Vd. podría volar si se concediera permiso para saber cómo hacerlo» (Conway y Siegelman, 1978:169). Formas similares extremas de mentalismo —creencia en la omnipotencia de la mente— caracterizan los principios y objetivos de las disciplinas humanas potenciales más «meditativas». La cienciología, por ejemplo, ofrece como promesas: «No me preocuparé ni me abrumaré con un montón de problemas», «libertad para mis impulsos», «ya no tengo miedo a nada», «capacidad para cambiar el tamaño del cuerpo», «capacidad para ver a través de las paredes», y «capacidad para oír los pensamientos de otras personas». (Wallis, 1977:121). Incluso cultos como los «Moon» (la Iglesia

de Unificación), los «Haré Krishna» y la Misión de Luz Divina tienen un compromiso mundano —un anhelo de control— que contradice la noción de que el despertar religioso actual en los Estados Unidos se entiende mejor como una «crítica de expansión de la riqueza y el poder» inspirada en Asia. La ex *moonie* Bárbara Underwood, por ejemplo, confesó que quería hacer «millones de dólares» para comprar y mantener hoteles, centros de vacaciones, residencias palaciegas desde Chicago hasta Nueva Orleans, centros de formación y de vida, universidades, yates e incluso los edificios del Empire State y de la Pan Am. «Dentro de nosotros estaba la firme creencia de que Moon debe reclamar toda la propiedad del dinero y de las tierras que están en manos de Satán». «Los cristianos piensan que el Mesías debe ser pobre y miserable», dice un manual de formación de la Iglesia de Unificación. «Él no vino para esto. El Mesías debe ser el más rico. Sólo Él es el que puede tener el dominio sobre las cosas. De otra forma, ni Dios ni el Mesías pueden ser felices». (Underwood y Underwood, 1979:76; Welles, 1978:225).

La Iglesia electrónica

Cualquiera que sea el balance entre los temas mundanos y los sobrenaturales en los cultos que han adoptado aspectos de las religiones asiáticas, estos cultos no son representativos del principal empuje de cambio religioso en los Estados Unidos en la actualidad. Mucho más poderoso es el fundamentalismo protestante y los diversos movimientos de revitalización cristianos surgidos de nuevo, que han sido capaces de utilizar la televisión para ampliar el número de miembros y recaudar fondos. Las así llamadas «Iglesias electrónicas» o «cultos de televisión» recluían, en gran medida, a sus miembros a través de un «evangelio de la riqueza» personal —prometen éxito material y bienestar físico al auténtico creyente—. Su mensaje cala especialmente en las personas enfermas, viejas o solitarias, empobrecidas, desempleadas, desconcertadas por los cambios en las costumbres sexuales y en la familia, y asustadas por los delitos callejeros. Según el predicador de la televisión Jim Bakker, «la escritura dice: "Complácete en el Señor y Él te dará los deseos de tu corazón."… Da y se te dará». Bakker habla de cómo un hombre rezó para conseguir una casa móvil Winnebago, de color marrón, y la consiguió. Dice Bakker: «Los diamantes y el oro no son sólo para Satán —son también para los cristianos—». (Bakker, 1976).

En su «Old Time Cospel Hour», el líder de la Mayoría Moral, Jerry Falwell, pide a los fieles que den una décima

parte de sus ingresos: «Cristo no ha captado el corazón de un nombre hasta que no dispone de su bolsillo». Dos millones de posibles contribuyentes, cuyos nombres y direcciones se mantienen en un banco de datos de ordenador, reciben frecuentes peticiones de dinero, una de las cuales reza: «Tal vez tu situación financiera parezca imposible. Pon a Jesús primero en tu lista de gastos y permítele que te bendiga financieramente». (*Time*, 1 de octubre de 1979:68).

Al ver que le faltaban 50 millones de dólares para los fondos necesarios para completar su complejo de hospitales llamado Ciudad de la Fe, cerca de Tulsa, Oklahoma, el evangelista por vídeo Oral Roberts recaudó dinero con ayuda de un «paño milagroso». «Sentía en mis manos como si hubiera un calor sobrenatural en ellas», declaró. «Mi mano derecha está especialmente caliente ahora mismo». Siguiendo las instrucciones de Dios, Roberts comenzó a producir millones de trozos de paño con su mano derecha estampada. En recompensa, aquellos que adquirieron el paño obtuvieron la promesa de «milagros especiales». (Newsweek, 10 de septiembre de 1979). Otro evangelista de la televisión, Pat Robertson, recluta seguidores y recauda fondos a través de lo que llama los Principios del Reino: la Biblia dice que cuanto más le des a Jesús más te devolverá. Y cuanto más difícil te sea dar, mayor será la recompensa. Así, una mujer de California que tenía pocos ingresos y mala salud decidió confiar en Dios y aumentar su fe en los Principios del Reino. Ella ya daba la mitad de su dinero al club 700 para extender el evangelio de Jesucristo. Pero la semana pasada decidió jugárselo todo a una carta, y dar a Dios el dinero que ella gastaba en medicinas para el cáncer: 120 dólares al mes. Y tres días más tarde —¡fijaos!— le llegó de procedencia totalmente inesperada un

cheque de 3000 dólares (Rifkind y Howard, 1979:108).

Puesto que todos los demás aspectos de la cultura estadounidense están cambiando, no es sorprendente que las creencias y prácticas religiosas estén pasando por un periodo de cambio y fermento. La experiencia de otras culturas y de otras épocas históricas demuestra que las tensiones provocadas por un rápido cambio cultural encuentran normalmente su expresión en anhelos espirituales, interrogantes y experimentación que conducen a una expansión e intensificación de la actividad religiosa, definida esta en términos generales.

Todas las principales religiones del mundo nacieron durante épocas de rápida transformación cultural. El budismo y el hinduismo surgieron en el valle del Ganges, al norte de la India, durante una época de deforestación, aumento de la población y formación del Estado. El judaismo surgió durante las prolongadas migraciones de los antiguos israelitas. El cristianismo surgió en conjunción con los intentos de liberación del yugo del imperialismo romano. El islam surgió durante la transición de una vida de nomadismo pastoral a la del comercio y los imperios en Arabia y norte de África. Los protestantes se escindieron del catolicismo cuando el feudalismo dejó paso al capitalismo. Como hemos visto (Cap. 12. *La religión*), los cultos mesiánicos y milenaristas se extendieron por las Grandes Llanuras cuando los indios norteamericanos perdieron sus tierras y terrenos de caza, mientras que en el despertar de la colonización europea de Nueva Guinea y Melanesia, cientos de cultos, dedicados a adquirir riqueza mundana con la ayuda de antepasados que han regresado de la muerte, se extendieron de isla en isla.

Existen razones para creer, por consiguiente, que la

creciente intensidad de actividad religiosa en los Estados Unidos constituye un intento de resolver o escapar de los problemas de mal funcionamiento del consumismo, desempleo, desbaratamiento de los papeles sexuales, demolición de la familia soportada por el hombre que gana el sustento, alienación del trabajo, gobierno opresivo y burocracias de sociedades anónimas, sentimientos de aislamiento y soledad, miedo al delito y desconcierto sobre cuál es la raíz y causa de tantos cambios a la vez.

Resumen

Como resultado de la creciente expansión de los sectores de servicios e información, los Estados Unidos pueden describirse mejor como una sociedad hiperindustrial, puesto que, prácticamente, todas las formas de actividad económica implican actualmente la producción en masa, la división detallada del trabajo y maquinaria mecánica o electrónica.

Aunque desde una perspectiva *emic* se dice que la economía política de los Estados Unidos es el capitalismo, desde una perspectiva *etic* es una mezcla de socialismo y capitalismo. De nuevo desde una perspectiva *emic*, el sector capitalista de la economía se contempla como basado en la competencia de precios de la libre empresa; desde el punto de vista *etic*, sin embargo, el grado de concentración de los recursos económicos en los conglomerados de sociedades anónimas más grandes crea una situación de oligopolio que evita el establecimiento de los precios a través del mercado competitivo de oferta y demanda.

La mayoría de los norteamericanos trabajan para organizaciones burocratizadas que no recompensan la iniciativa privada tanto como la voluntad de la gente para llevar a cabo tareas rutinarias y estandarizadas. La consecuencia de esto es que existe una extendida alienación no sólo en las cadenas de montaje, sino también en los sectores de información y servicios. Mientras que algunos

observadores contemplan la automatización de los puestos de trabajo de información y servicios como un medio de superar el problema, existe evidencia de que la oficina electrónica del futuro hará aún más rutinaria y discapacitada la fuerza de trabajo.

La visión *emic* y *etic* del sistema de estratificación social en los Estados Unidos ofrece puntos de vista en agudo contraste. Las versiones *emic* reducen el grado de separación entre las clases y niegan la existencia de una clase gobernante. Desde una perspectiva *etic*, sin embargo, existe una considerable evidencia de que, a pesar de la influencia de la política compensatoria, existe una élite gobernante que actúa decisivamente sobre la conformación global de las políticas social, económica y militar de los Estados Unidos. Esta evidencia consiste en la concentración de la riqueza en familias superricas y en los poderes engranados de un puñado de inversores institucionales importantes. En contraste con los muchos estudios de los pobres, sin embargo, muy poco se conoce de los superricos; los antropólogos han sido negligentes por no estudiar a los de «arriba» tanto como a los de «abajo».

La persistencia de una extendida clase de pobres apunta de nuevo a un desacuerdo grave entre las versiones *emic* y *etic* de la vida en Estados Unidos. La movilidad hacia arriba no es tan rápida o amplia como creen la mayoría de los norteamericanos. Existe una tendencia a echar la culpa de la perpetuación de la clase pobre a las víctimas de la pobreza, tal y como puede verse en la popularidad de la «cultura de la pobreza» de Oscar Lewis y en la presunción de que el pobre debe trabajar más duro que el rico. El pobre, sin embargo, comparte con la clase media la mayoría de los valores, y

existen pocas evidencias de que, esforzándose, pueda superar las condiciones estructurales que conducen al desempleo y al subempleo. Evidencia de lo contrario puede verse en el informe de Elliot Liebow sobre los «hombres de la esquina» en Washington.

En contraste con la visión *emic* que difumina las líneas de clase en los Estados Unidos, las minorías y mayorías raciales y étnicas se conciben conscientemente a sí mismas como definidas claramente y como grupos competitivos. El chauvinismo ético y social opone a los negros «que nada tienen» contra los blancos «que tienen poco», y por consiguiente ayuda a los «que tienen mucho» a mantener la riqueza y el poder. El movimiento del «poder negro» ha ayudado a muchos negros privilegiados, pero ha sumergido más en la trampa a la mayoría de los negros de los guetos urbanos de la nación. Los apuros cada vez peores de la subclase negra de Norteamérica se atribuyen frecuentemente a la supuesta naturaleza patológica de la familia matrifocal negra. Pero la matrifocalidad es, en sí misma, una forma familiar producida por la pobreza, el desempleo y las normas del programa de asistencia social de la AFDC, como demuestra Carol Stack en su estudio sobre los Flats.

Estados Unidos paga un gran coste oculto por su fracaso en el intento de mejorar la situación en que se encuentra la subclase negra. El elevado desempleo durante largo tiempo de los hombres de los guetos negros e hispanos ha creado una situación de desesperanza y envidia que ha conducido a que un porcentaje desproporcionado de negros e hispanos hagan del delito su carrera. El dilema racial y étnico de Norteamérica explica en gran medida la gran diferencia entre las tasas de delitos violentos en Estados Unidos y en las

naciones occidentales industrializadas y Japón. La AFDC está también implicada en las elevadas tasas de delitos violentos en el centro de las ciudades norteamericanas. Tal y como lo demuestra el estudio de Jagna Sharff sobre las mujeres hispanas acogidas a la AFDC en Nueva York, los estipendios de la AFDC se establecen demasiado bajos como para que las familias puedan vivir gracias a ellos, alentando de esta forma a que los jóvenes recurran a un comportamiento delictivo para llenar el vacío en los presupuestos familiares.

El desarrollo de la economía hiperindustrial de los servicios e información de los Estados Unidos ha tenido un gran efecto sobre la vida de familia de clase media. Después de la Segunda Guerra Mundial, las mujeres se incorporaron a la fuerza de trabajo en un número sin precedentes, ocupando puestos de trabajo en rápida expansión y de baja retribución en los sectores de servicios e información. A medida que la inflación barría la posibilidad de conseguir o mantener el estatus de clase media con los ingresos de sus maridos, las mujeres casadas comenzaron a incorporarse a la fuerza de trabajo. Su papel como receptoras de salarios estaba en conflicto con su papel como madres, subvirtió el imperativo tradicional marital y procreador y socavó la familia basada en el hombre como persona que procura el sustento. También ha conducido a la separación entre sexo y reproducción, al aumento de familias con un solo progenitor, a uniones consensuales de prueba, al descenso de las tasas de primeros matrimonios y a tasas de fertilidad históricamente bajas. La separación entre sexo y reproducción, a su vez, ha fomentado la liberalización de formas de sexualidad anteriormente prohibidas, incluyendo la homosexualidad, y las películas, libros y cintas de vídeo pornográficos.

El rápido ritmo de cambio y los problemas inducidos por la inflación: la burocratización, oligopolización, alienación y feminización de la economía y de la fuerza de trabajo, el desafío al imperativo marital y procreador, la prevalencia del crimen y la persistencia de la pobreza y de agudas desigualdades en la riqueza y el poder, pueden explicar básicamente las razones del despertar religioso actual de Norteamérica. La historia de otras culturas demuestra que las tensiones provocadas por un rápido cambio cultural y el malestar social suelen encontrar su expresión en un anhelo, búsqueda y experimentación espirituales que conducen a una ampliación e intensificación de la actividad religiosa. Aunque algunos aspectos del despertar religioso de Norteamérica puedan atribuirse a un intento de rechazar el mundo material, el centro del fermento religioso, tal y como se ve en los cultos mediante video y en el movimiento del potencial humano, consiste en intentos de superar los problemas prácticos y mundanos.

Apéndice: Historia de las teorías de la cultura

Este apéndice sirve como un breve bosquejo de la historia del desarrollo de las teorías antropológicas. Presenta las principales estrategias de investigación empleadas por los antropólogos contemporáneos y realiza un examen sobre las pruebas que presenta el determinismo racial.

El impulso que subyace tras el desarrollo de la antropología cultural es probablemente tan antiguo como nuestra especie. Los miembros de diferentes grupos humanos han tenido siempre curiosidad por las costumbres y tradiciones de los extraños. El hecho de que la gente que vive en diferentes sociedades construya diferentes tipos de viviendas, lleve diferentes tipos de ropas, practique diferentes tipos de matrimonio, adore a diferentes espíritus y dioses y hable diferentes lenguas ha sido siempre una fuente de sorpresa. El enfoque más antiguo, y todavía más común, de estas diferencias consiste en suponer que las creencias y prácticas que adopta uno mismo son expresiones normales de la verdad o la forma más adecuada de vivir, justificada por las enseñanzas de nuestros antepasados y los mandatos o instrucciones de seres sobrenaturales. La mayoría de las culturas tienen mitos sobre el origen que establecen el orden de los acontecimientos que conducen al comienzo del mundo y de la humanidad y a la adopción del modo de vida que caracteriza al grupo. La incapacidad de otros grupos de

compartir el mismo modo de vida puede atribuirse de esta forma a su incapacidad de convertirse en verdaderos, reales o normales seres humanos.

La Ilustración

Cuando Europa entró en la era de la exploración y la expansión mercantil, aumentó el interés en describir y explicar la diversidad cultural. El descubrimiento y exploración de todo un «Nuevo Mundo» —las Américas— abrió los ojos de filósofos, hombres de Estado, teólogos y científicos a los asombrosos contrastes de la condición humana.

Hacia mediados del siglo XVIII, durante el periodo conocido como la Ilustración, comenzaron a surgir los primeros intentos sistemáticos de ofrecer teorías científicas de las diferencias culturales.

El tema común de estas teorías era la idea de progreso. Eruditos como Adam Smith, Adam Ferguson, Jean Turgot y Denis Diderot mantenían que las culturas eran diferentes no debido a que expresaran diferencias innatas en las capacidades o preferencias humanas, sino debido a que expresaban diferentes niveles de conocimiento y logros racionales. Se creía que la humanidad, incluyendo a los antepasados europeos, había vivido, en cierto momento, en una situación «no civilizada», al no existir un conocimiento de la agricultura y de la ganadería, de las leyes y del gobierno. Sin embargo, gradualmente, guiada por el papel cada vez más importante de la razón en los asuntos humanos, la humanidad progresó desde un «estado natural» a un estado

de civilización ilustrada. Las diferencias culturales eran casi, en buena medida, un resultado de los diferentes grados de progreso intelectual y moral conseguido por diferentes pueblos.

El evolucionismo del siglo XIX

La idea de progreso cultural fue la precursora del concepto de evolución cultural que dominó las teorías de la cultura durante el siglo XIX. Las culturas se consideraban generalmente en movimiento a través de diversas etapas de desarrollo, finalizando con algo que se parecía a los estilos de vida euroamericanos. Auguste Comte postuló una progresión de los modos de pensamiento desde el teológico al metafísico y al positivo (científico). Hegel trazó un movimiento desde la época en que sólo había un hombre libre (el tirano asiático), pasando por una época en que había algunos libres (ciudades-estado griegas) hasta una época en que todos serían libres (monarquías constitucionales europeas). Otros escribieron explicando una evolución desde el estatus (esclavo, noble o plebeyo) hasta el contrato (empleado y patrono, comprador y vendedor); desde pequeñas comunidades de gentes que se conocían entre sí hasta sociedades grandes e impersonales; desde sociedades esclavistas a militaristas e industriales; desde el animismo al politeísmo y al monoteísmo; desde la magia a la ciencia; desde las sociedades hortícolas, dominadas por el sexo femenino, hasta las sociedades agrícolas dominadas por el sexo masculino, y desde otras etapas hipotéticas anteriores y más simples a otras más tardías y más complejas. Uno de los esquemas que tuvo más influencia fue el propuesto por el antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan en su libro *Ancient Society*. Morgan dividió la evolución de la cultura en

tres etapas principales: salvajismo, barbarie y civilización. Estas etapas habían figurado en los esquemas evolucionistas ya en el siglo XVI, pero Morgan las subdividió y les confirió un mayor detalle, haciendo mayor referencia a la evidencia etnográfica que cualquier otro. (El mismo Morgan llevó a cabo durante toda su vida un estudio sobre los iroqueses que vivían cerca de su ciudad natal de Rochester, Nueva York). Morgan sostuvo que la subsistencia del «salvajismo inferior» se había basado exclusivamente en recoger alimentos silvestres, que en él las personas se emparejaban promiscuamente y que la unidad básica de la sociedad era la pequeña «horda» nómada, que tenía propiedad común sobre sus recursos. Durante «el salvajismo superior», se inventaron el arco y las flechas, estaba prohibido el matrimonio entre hermanos y la filiación era reconocida principalmente a través de las mujeres. Con la invención de la cerámica y el comienzo de la agricultura llegó la transición a la barbarie. Las prohibiciones del incesto se ampliaron para incluir a todos los descendientes por línea femenina, y el clan y la aldea se convirtieron en las unidades básicas.

El desarrollo de la metalurgia marcó la fase superior de la barbarie: la filiación cambió de la línea femenina a la masculina, los hombres se casaban con varias mujeres a la vez (poliginia) y apareció la propiedad privada. La invención de la escritura, el desarrollo del gobierno civil y la aparición de la familia monógama marcaron el comienzo de la «civilización».

Darwinismo social

Además de la mayor complejidad y detalle de los esquemas evolucionistas del siglo XIX, hubo una diferencia fundamental entre estos y los esquemas del siglo XVIII de progreso universal. Casi todos los esquemas del siglo XIX (con la visible excepción del marxismo) postularon que las culturas evolucionaron en conjunción con la evolución de los tipos y razas biológicos humanos. No sólo se contemplaban las culturas de la Era Moderna de Europa y América como el pináculo del progreso cultural, sino la raza blanca (especialmente su mitad masculina) como el pináculo del progreso biológico.

Esta fusión del evolucionismo biológico con el evolucionismo cultural se atribuye, aunque incorrectamente, a la influencia de Charles Darwin. De hecho, sin embargo, el desarrollo de las interpretaciones biológicas de la evolución de la cultura precedió a la aparición de *El origen de las especies* de Darwin, y el mismo Darwin estuvo muy influenciado por filósofos sociales como Thomas Malthus y Herbert Spencer. La noción de Malthus de que el crecimiento de la población conducía a una «lucha por la existencia» inevitable, había sido elaborada por Spencer hasta formar la idea de la «supervivencia del más apto» antes de que Darwin publicase sus teorías de la evolución biológica.

El éxito de la teoría de Darwin de la supervivencia del más

apto (él la llamó «selección natural») realzó mucho la popularidad del punto de vista de que la evolución cultural dependía de la evolución biológica. Después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin apareció un movimiento conocido como darwinismo social, basado en la creencia de que el progreso cultural y biológico dependía del libre juego de las fuerzas competitivas en la lucha del individuo contra el individuo, de la nación contra la nación y de la raza contra la raza. El darwinista social más influyente fue Herbert Spencer, que llegó incluso a abogar por el fin de todos los intentos de proporcionar ayuda y alivio a las clases desempleadas y empobrecidas, y a las llamadas razas atrasadas, sobre la base de que esta ayuda interfería con el funcionamiento de la llamada ley de supervivencia del más apto y de que simplemente prolongaba la agonía y agudizaba la miseria de aquellos que eran «no aptos». Spencer utilizó el darwinismo social para justificar el sistema de libre empresa capitalista, y su influencia continúa sintiéndose entre los partidarios del capitalismo sin límites, así como entre los partidarios de la supremacía blanca.

El evolucionismo marxista

Es importante darse cuenta de que, si bien los escritos de Karl Marx se oponían diametralmente al darwinismo social, el marxismo fue también fuertemente influenciado por las nociones prevalecientes en el siglo XIX de evolución y progreso cultural. Marx vio las culturas pasando por las etapas de comunismo primitivo, sociedad esclavista, feudalismo, capitalismo y comunismo. También, como muchos de sus contemporáneos, Marx recalcó la importancia del papel de la lucha en el logro de la evolución y el progreso cultural. Toda la historia, según Marx, era el resultado de la lucha entre las clases sociales por el control de los medios de producción. La clase proletaria, cuya existencia había sido provocada por el capitalismo, estaba destinada a abolir la propiedad privada y a provocar la etapa final de la historia: el comunismo. Después de leer la *Ancient Society* de Morgan, Marx y su compañero Friedrich Engels pensaron que habían encontrado una confirmación de su idea de que durante la primera etapa de evolución cultural no hubo propiedad privada y de que las sucesivas etapas de progreso cultural han sido provocadas por cambios en el «modo de producción» —como, por ejemplo, en la concurrencia entre el desarrollo de la agricultura y la transición del salvajismo a la barbarie, en el esquema de Morgan—. La *Ancient Society* de Morgan proporcionó la base a Engels para escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que, hasta la mitad

del siglo XX, sirvió como piedra angular de la antropología marxista.

La reacción al evolucionismo del siglo XIX

A comienzos del siglo XX, los antropólogos tomaron la iniciativa en la revisión de los esquemas y doctrinas evolucionistas, tanto de los darwinistas sociales como de los comunistas marxistas. En los Estados Unidos, la posición teórica dominante fue desarrollada por Franz Boas y sus discípulos y se conoce como *particularismo histórico*. Según Boas, los intentos del siglo XIX de descubrir las leyes de evolución cultural y de esquematizar las etapas de progreso cultural se basaron en una evidencia empírica insuficiente. Boas adujo que cada cultura tiene su propia historia, larga y única. Para comprender o explicar una cultura en particular, lo mejor que podemos hacer es reconstruir la trayectoria única que ha seguido. Este énfasis en la unicidad de cada cultura supuso una negativa a las perspectivas de una ciencia generalizadora de la cultura. Otra característica importante del particularismo histórico es la noción de *relativismo cultural*, que mantiene que no existen formas superiores o inferiores de cultura. Términos como «salvajismo», «barbarie» y «civilización» expresan simplemente el etnocentrismo de la gente que piensa que su forma de vida es más normal que la forma de vida de otras personas.

Para contrarrestar las teorías especulativas «de café» y el etnocentrismo de los evolucionistas, Boas y sus discípulos recalcaron también la importancia de llevar a cabo un trabajo

de campo entre los pueblos no occidentales. Como los informes y monografías etnográficos producidos por los particularistas históricos se multiplicaron, quedó claro que los evolucionistas habían representado mal, o pasado por alto, desde luego, las complejidades de las llamadas culturas primitivas, y que habían subestimado, en términos generales, la inteligencia e ingenio de los pueblos no caucásicos, no europeos del mundo.

El logro más importante de Boas fue su demostración de que la raza, la lengua y la cultura eran aspectos independientes de la condición humana. Puesto que entre pueblos de la misma raza se encontraban culturas y lenguas similares y diferentes, no existía base alguna para la noción darwinista social de que las evoluciones biológica y cultural formaban parte de un proceso simple.

Difusionismo

Otra reacción de comienzos del siglo XX al evolucionismo del siglo XIX se conoce como *difusionismo*. Según sus partidarios, la fuente principal de diferencias y similitudes culturales no es la inventiva de la mente humana, sino la tendencia de los humanos a imitarse entre sí. Los difusionistas consideran las culturas como un mosaico de elementos derivados de una serie fortuita de préstamos entre pueblos cercanos y distantes. En el caso crítico del origen de las civilizaciones americanas indias, por ejemplo, los difusionistas adujeron que la tecnología y arquitectura de los incas del Perú y de los aztecas de México habían sido difundidas desde Egipto o desde el sureste asiático, en lugar de ser inventados independientemente (véase Cap. 1. *La difusión*, para una crítica del difusionismo).

El funcionalismo y el funcionalismo-estructural británicos

En Gran Bretaña, las estrategias de investigación predominantes de comienzos del siglo XX se conocen como funcionalismo y funcionalismo-estructural. Según los funcionalistas, la tarea principal de la antropología cultural consiste en describir las *funciones* recurrentes de las costumbres y las instituciones, antes que explicar los orígenes de las diferencias y similitudes culturales. Según uno de los principales funcionalistas, Bronislaw Malinowski, el intento de descubrir los orígenes de elementos culturales estaba destinado a ser especulativo y no científico debido a la ausencia de registros escritos. Una vez que hayamos entendido la función de una institución, adujo Malinowski, habremos entendido todo lo que podemos comprender sobre sus orígenes.

A. R. Radcliffe-Brown fue el principal partidario del funcionalismo-estructural. Según Radcliffe-Brown, la principal tarea de la antropología cultural era aún más estrecha que la propuesta por Malinowski. Mientras que Malinowski recalcaba la contribución de los elementos culturales al bienestar biológico y psicológico de los individuos, Radcliffe-Brown y los funcionalistas estructurales hacían hincapié en la contribución del bienestar biológico y psicológico de los individuos al mantenimiento del sistema

social. Para los funcionalistas estructurales, la función de mantener el sistema tenía prioridad sobre todas las demás. Pero, como Malinowski, los funcionalistas estructurales etiquetaron todos los intentos de encontrar los orígenes como historia especulativa.

Así, los funcionalistas y funcionalistas estructurales evadían la cuestión de las causas generales y recurrentes de las diferencias culturales, mientras que recalcaban las razones generales, recurrentes y funcionales de las similitudes. Esto sitúa a los funcionalistas y a los funcionalistas estructurales aparte de los difusionistas tanto como de los evolucionistas del siglo XIX. Los funcionalistas y funcionalistas estructurales tampoco tenían simpatía por el particularismo histórico de Boas. Pero, al igual que Boas y sus estudiantes, los funcionalistas y los funcionalistas estructurales británicos recalcaban la importancia de llevar a cabo un trabajo de campo, insistiendo en que sólo dos o más años después de sumergirse en la lengua, pensamientos y acontecimientos de otra cultura los antropólogos podrían proporcionar descripciones etnográficas válidas y fiables.

Cultura y personalidad

Apartándose de las nociones de causalidad y evolución del siglo XIX, muchos antropólogos, influenciados por los escritos de Sigmund Freud, intentaron interpretar las culturas en términos psicológicos. Los escritos de Freud y el antievolucionismo de Boas prepararon todo para el desarrollo del enfoque conocido como *cultura y personalidad*. Dos de las más famosas discípulas de Boas, Ruth Benedict y Margaret Mead, fueron pioneras en el desarrollo de las teorías de *cultura y personalidad*. Estas teorías, en general, pueden ser descritas como formas psicológicas del funcionalismo que relacionan las creencias y prácticas culturales con la personalidad individual y la personalidad individual con las creencias y prácticas culturales. Como hemos visto en el Capítulo 14, muchos partidarios del enfoque de cultura y personalidad hacen hincapié en la importancia de las experiencias de la primera infancia, como el aprendizaje de la higiene, la lactancia materna y la educación sexual, en la formación de un tipo básico o moral de personalidad adulta o carácter nacional. Algunas teorías de cultura y personalidad intentan explicar las diferencias y similitudes culturales como consecuencia de la personalidad básica o moral. En general, sin embargo, los partidarios de cultura y personalidad no tratan el problema de por qué las creencias y prácticas que moldean tipos particulares de personalidad o caracteres nacionales tienen lugar en algunas culturas pero no en otras.

El neoevolucionismo

Después de la Segunda Guerra Mundial, un número cada vez mayor de antropólogos estaban insatisfechos con el antievolucionismo y la ausencia de generalizaciones y explicaciones causales, características de la primera mitad del siglo. Bajo la influencia de Leslie White, se realizó un esfuerzo general para volver a examinar las obras de los evolucionistas del siglo XIX como Lewis Henry Morgan, para corregir sus errores etnográficos e identificar su contribución positiva al desarrollo de una ciencia de la cultura. White fue pionero al postular que la dirección global de la evolución cultural estaba determinada, en buena medida, por las cantidades de energía que podían ser captadas y puestas en funcionamiento per cápita y por año (véase Cap. 4. *Energía y pastoreo nómada*).

Al mismo tiempo (aproximadamente de 1940 a 1950), Julián Steward sentó las bases del desarrollo del enfoque conocido como *ecología cultural*, que recalcaba el papel de la interacción de condiciones naturales tales como tierra, lluvias y temperatura con factores culturales como la tecnología y la economía como causas tanto de las diferencias como de las similitudes culturales.

La vuelta a puntos de vista evolucionistas generales en la segunda mitad del siglo XX entre los antropólogos culturales norteamericanos, fue estimulada por la evidencia arqueológica de que la difusión no podía explicar las notables

similitudes entre el desarrollo de los estados y de los imperios en el Nuevo y Viejo Mundos (Cap. 10. *Orígenes de los estados*). El proceso paso a paso por el cual los pueblos nativos norteamericanos en las regiones andina y mesoamericana desarrollaron independientemente sus propias civilizaciones elaboradas se conoce ahora bastante bien, gracias a la investigación arqueológica moderna.

Julián Steward quedó especialmente impresionado con el paralelismo entre la evolución en las antiguas civilizaciones de Perú, México, Egipto, Mesopotamia y China, y efectuó una llamada a un renovado esfuerzo por parte de los antropólogos para que examinaran y explicaran estas notables uniformidades. Sin embargo, Steward fue cuidadoso a la hora de distinguir su esquema de evolución cultural de las versiones más extremas del evolucionismo del siglo XIX. Según Steward, el problema de estos evolucionistas era que postulaban un conjunto sencillo o «unilineal» de etapas para todas las culturas, mientras que existen realmente muchas o «multilineales» trayectorias de desarrollo, dependiendo de las condiciones iniciales ambientales, tecnológicas y otras.

Materialismo dialéctico

Tanto White como Steward estaban influenciados por el énfasis que Marx y Engels ponían en los cambios en los aspectos materiales de los modos de producción como móvil esencial de la evolución cultural. Sin embargo, no aceptaron todo el conjunto de proposiciones marxistas incorporadas en el punto de vista conocido como *materialismo dialéctico*, que consiguió considerable popularidad entre los antropólogos occidentales por primera vez en las décadas de los 60 y los 70. Los materialistas dialécticos mantenían que la historia tiene una determinada dirección —concretamente, la del surgimiento del comunismo y de la sociedad sin clases—. Las fuentes de este movimiento son las contradicciones internas de los sistemas socioculturales. Para comprender las causas de las diferencias y similitudes socioculturales, los científicos sociales no sólo deben estudiar estas contradicciones, sino que deben tomar parte en las resoluciones «dialécticas» que conducen al progreso hacia el comunismo. La contradicción más importante en todas las sociedades es la que existe entre los medios de producción (más o menos, la tecnología) y las relaciones de producción (quién posee los medios de producción). En palabras de Karl Marx: «El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino al contrario, su existencia social determina su

conciencia». (1970 [1859]:21).

Materialismo cultural

La elaboración adicional de las perspectivas teóricas de Marx, White y Steward ha conducido a la aparición del punto de vista conocido como *materialismo cultural*. Se trata de una estrategia de investigación que sostiene que la tarea primaria de la antropología es dar explicaciones causales a las diferencias y similitudes en el pensamiento y el comportamiento que se encuentran entre los grupos humanos. Como los materialistas dialécticos, los materialistas culturales sostienen que esta tarea puede ser llevada a cabo mejor estudiando las limitaciones materiales a las que está sujeta la existencia humana. Estas limitaciones surgen de la necesidad de producir alimentos, cobijo, herramientas y máquinas, y de reproducir las poblaciones humanas dentro de unos límites establecidos por la biología y el medio ambiente. Estas limitaciones o condiciones se llaman *materiales* para distinguirlas de las limitaciones o condiciones impuestas por ideas y otros aspectos mentales o espirituales de la vida humana, como los valores, la religión y el arte. Páralos materialistas culturales, las causas más probables de variación en los aspectos mentales o espirituales de la vida humana son las variaciones en las limitaciones materiales que afectan a la forma en que las personas se enfrentan con los problemas de satisfacer las necesidades básicas en un hábitat particular.

Los materialistas culturales difieren de los materialistas

dialécticos principalmente en su rechazo de la noción de que la antropología debe convertirse en parte de un movimiento político destinado a destruir el capitalismo y a favorecer los intereses del proletariado. Los materialistas culturales tienen en cuenta una diversidad de motivaciones políticas entre antropólogos unidos por un compromiso común en el desarrollo de una ciencia de la cultura. Además, los materialistas culturales rechazan la noción de que todos los cambios culturales importantes están provocados porque entran en juego contradicciones dialécticas, afirmando que buena parte de la evolución cultural ha sido provocada por la acumulación gradual de rasgos útiles a través de un proceso de prueba y error.

Estructuralismo

No todos los enfoques de la postguerra referidos a la teoría cultural están destinados a explicar el origen de las diferencias y similitudes culturales. En Francia, bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss, el punto de vista conocido como *estructuralismo* ha sido ampliamente aceptado. El estructuralismo se dedica sólo a las uniformidades psicológicas que subyacen tras diferencias aparentes en el pensamiento y en el comportamiento. Según Lévi-Strauss, estas uniformidades surgen de la estructura del cerebro humano y del proceso de pensamiento inconsciente. La característica estructural más importante de la mente humana es la tendencia a dicotomizar, o a pensar en términos de oposiciones binarias, y después intentar mediar esta oposición mediante un tercer concepto, que puede servir como base para otra oposición. Una oposición recurrente presente en muchos mitos, por ejemplo, es cultura/naturaleza. Desde el punto de vista estructural, cuanto más cambien las culturas más permanecerán siendo las mismas, puesto que simplemente constituyen variaciones del tema de las oposiciones recurrentes y sus resoluciones. El estructuralismo, por consiguiente, se dedica a explicar similitudes entre culturas, pero no a explicar las diferencias. (Véase la sección «Mito y contrastes binarios» del Capítulo 13, para encontrar un ejemplo de análisis estructuralista).

Enfoques particularistas

Ha de mencionarse también el hecho de que muchos antropólogos continúan rechazando todos los puntos de vista causales generales, manteniendo que el objetivo principal de la etnografía debería ser el estudio de las perspectivas emic de las diferentes culturas —su visión del mundo, símbolos, valores, religiones, filosofías y sistemas de significados— puramente por sí mismas, como forma de ilustración humanista.

Determinismo racial

A pesar de la abrumadora evidencia contra la noción de que las diferencias y similitudes socioculturales pueden explicarse mediante diferencias y similitudes genéticas (véase Cap. 2) continúan ofreciéndose teorías de determinismo racial. Aunque pocos antropólogos ofrecen estas teorías, muchos psicólogos y biólogos continúan haciéndolo, y por tanto no existe ninguna investigación de las teorías contemporáneas de la cultura que omita este punto de vista.

Durante el siglo XX, la disputa entre los deterministas raciales y los deterministas culturales se enfocó cada vez más en la medida de la inteligencia. La inteligencia se contemplaba al principio como una esencia completamente fija o como un rasgo que no podía ser afectado por la experiencia y cultura de la vida. Karl Pearson, una de las figuras más influyentes en la aplicación de medidas estadísticas a la variación biológica, escribió en 1924:

> La mente del hombre es, en su mayor parte, un producto congénito, y los factores que la determinan son raciales y familiares; no estamos tratando de una característica mutable que pueda ser moldeada por el médico, el profesor, el padre o el entorno familiar (Pearson, citado en Hirsch, 1970:92).

Diversos tests fueron diseñados para medir este ingrediente fijo. La mayoría de ellos, incluyendo el ampliamente utilizado test de inteligencia de Stanford-Binet, presentan, en diversas combinaciones, tareas que implican significados de palabras, relaciones verbales, razonamiento aritmético, clasificación de

formas, relaciones espaciales y otros materiales simbólicos abstractos (Thorndike, 1968:424). Puesto que estas tareas son similares a los tipos de tareas mediante las cuales se valora el rendimiento académico general, los tests de inteligencia son buenos predictores del éxito académico. La era de los tests de inteligencia a gran escala comenzó cuando los Estados Unidos entraron en la Primera Guerra Mundial. Para determinar sus asignaciones militares a miles de reclutas se les efectuaron tests llamados alfa y beta. Después de la guerra, los psicólogos dispusieron los resultados según la raza, y encontraron las correlaciones esperadas entre negros y puntuaciones inferiores, concluyendo que la inferioridad intelectual innata de los negros había sido probada científicamente (Yerkes, 1921).

Estos resultados fueron manejados para justificar el mantenimiento del estatus social inferior para los negros dentro y fuera del ejército. Sin embargo, subsiguientes análisis mostraron que las puntuaciones eran inútiles como medida de los factores genéticos que controlan la inteligencia (Bagley, 1924). Eran inútiles porque los tests no habían distinguido entre los supuestos efectos hereditarios y los efectos igualmente plausibles de factores culturales y de otros factores no genéticos. La fuerza de estos factores no genéticos se hizo patente cuando las puntuaciones de los negros de cinco estados del norte se compararon con las puntuaciones de los negros de cuatro estados del sur, y las puntuaciones de los negros con estudios de Nueva York resultaron ser más altas que las de los blancos con estudios de Alabama. La explicación más plausible de estos resultados es que los del norte habían estado expuestos a condiciones ambientales culturales y de otro tipo, favorables para lograr elevar las

puntuaciones en un test. Entre estas condiciones estaría la calidad y cantidad de escolarización, la experiencia en situaciones de tests, la dieta y las condiciones de vida en su hogar y en el barrio.

Algunos de los deterministas raciales propusieron que las diferencias entre los negros del norte y los del sur podían explicarse genéticamente. Propusieron que eran los negros más inteligentes los que emigraron al norte. Para contrarrestar esta sugerencia, Otto Klineberg (1935,1944), un psicólogo social con formación antropológica, estudió la relación entre el tiempo que los emigrantes negros del sur habían vivido en el norte y su cociente de inteligencia. Klineberg descubrió que las puntuaciones de las muchachas negras de 12 años nacidas en el sur mejoraban proporcionalmente según el número de años que habían pasado desde que dejaron el sur.

El cambio en su residencia provocó que aumentara el cociente de inteligencia de las muchachas negras del sur hasta el nivel de los negros del norte, en 7 a 9 años. Por primera vez se admitía libremente que todo lo relativo a esas puntuaciones de cociente de inteligencia podía estar influenciado por la experiencia de la vida. Evidentemente, el vacío entre las puntuaciones de cociente de inteligencia de los negros y los blancos podía disminuir, pero ¿coincidiría alguna vez? Los cocientes de inteligencia de los emigrantes del sur simplemente ascendieron hasta el límite de la puntuación media de los negros del norte, pero la puntuación permaneció 10 puntos por debajo de la media del cociente de inteligencia blanco del norte. Esta diferencia entre el negro del norte y el blanco del norte en cuanto a su cociente de inteligencia persiste hasta el momento actual. Si se comparan los cocientes

de inteligencia de negros y blancos a escala nacional, la diferencia es aún mayor, ascendiendo aproximadamente a 15 puntos (McGurk, 1975; Shuey, 1966).

Los deterministas raciales en el campo de la psicología y la genética, todavía numerosos e influyentes, no proponen ya que todos esos 15 puntos de diferencia entre blancos y negros se deban a factores innatos y hereditarios. Actualmente se reconoce generalmente que las influencias ambientales son capaces de elevar o reducir la media de un grupo. Pero ¿en cuánto?

A finales de los años 1960, los psicólogos Arthur C. Jensen (1969), R. J. Herrnstein (1973) y H. J. Eysenck (1973) afirmaban que había pruebas de que sólo 3 puntos de las diferencias en el cociente de inteligencia podían atribuirse al medio ambiente. Esto se mantenía no sólo para las diferencias en cociente de inteligencia entre negros y blancos, sino para las diferencias en el cociente de inteligencia entre niños de clase superior e inferior de la misma raza. La inteligencia, aducían, tendría como atribuible a un factor «hereditario» un 80 por ciento, esto es, el 80 por ciento de la varianza (dispersión estadística alrededor de la media) se debía a factores hereditarios y el 20 por ciento a factores ambientales.

Esta afirmación no ha sido demostrada todavía. ¿Cómo se ha logrado la tasa de hereditabilidad del 80 por ciento? Para medir el factor hereditario, debemos ser capaces de observar el desarrollo de muestras de individuos que tienen genotipos similares (véase Cap. 2. *Genes, evolución y cultura*) pero que son criados en ambientes distintos. Esto se hace fácilmente en el caso de plantas y animales de laboratorio, pero es difícil e inmoral hacerlo en el caso de los seres humanos. Lo más cerca que podemos llegar respecto a condiciones controladas

adecuadas para calcular la herencia en los humanos es ver lo que sucede cuando los gemelos univitelinos (gemelos que nacen del mismo óvulo y el mismo espermatozoide) se dan a padres adoptivos y se crían aparte en diferentes familias. Puesto que los gemelos univitelinos tienen la misma herencia, cualquier diferencia en las puntuaciones del cociente de inteligencia debe ser debida teóricamente a factores ambientales. Es difícil encontrar y someter a test una gran muestra de gemelos monocigóticos que, por una razón o por otra, hayan sido criados aparte, en distintas familias, de manera que también se ha estudiado el cociente de inteligencia de gemelos bivitelinos (el mismo óvulo, distinto espermatozoide) y hermanos criados aparte. Se ha reconocido de manera general que el cociente de inteligencia de los univitelinos es más similar al de los bivitelinos criados aparte, que a su vez tienen un cociente de inteligencia que es más similar al de los hermanos criados aparte, cuyas puntuaciones a su vez muestran más similitud que las de los individuos que no son familiares. Así, el valor de la herencia del 80 por ciento se basa en las puntuaciones de cociente de inteligencia progresivamente similares de individuos que son progresivamente familiares cercanos.

La utilización de este método implica la suposición de que la diferencia en el entorno doméstico de los gemelos y hermanos es tan grande como la diferencia en el entorno doméstico de niños que no son familia entre sí. Esta suposición ha sido cuestionada, sin embargo. Los organismos de adopción efectúan un considerable esfuerzo para colocar a hermanos en casas que tengan unas características étnicas y socioeconómicas parecidas a la de los padres y también intentan colocar a los hermanos en situaciones similares. La

motivación y factibilidad de esta adecuación es probablemente mayor en el caso de los gemelos idénticos y menor con hermanos de diferente grupo de edad. Además, la diferencia entre gemelos univitelinos y gemelos bivitelinos se explica fácilmente por el hecho de que los univitelinos tienen siempre el mismo sexo, mientras que la mitad de las veces los bivitelinos tienen sexo distinto. De ahí que las estimaciones existentes en cuanto a la herencia de la inteligencia merezcan un gran escepticismo (Kamin, 1974; cf. Osborne, 1978; Lochlin y Nichols, 1976).

Muchas de las conclusiones de Jensen, Eysenck, Herrnstein y otros partidarios del factor hereditario en el cociente de inteligencia han sido puestas en duda recientemente por su dependencia del trabajo de sir Cyril Burt. Este psicólogo inglés fue considerado como la principal autoridad mundial en la distribución de cocientes de inteligencia dentro de familias y clases. Sus estudios, que muestran el gran parecido del cociente de inteligencia de los gemelos y de los cocientes de inteligencia de padres e hijos en diferentes clases, estaban basados en muestras mayores que las de nadie, y se mantenían como una evidencia irrefutable en favor de la posición hereditaria. Ahora está claro que Burt no sólo mintió en sus números —cambiando los resultados para que se acomodaran a sus convicciones hereditarias—, sino que inventó los datos y firmó con los nombres de colaboradores ficticios en sus publicaciones más relevantes (Dorfman, 1978, 1979; Hechinger, 1979; Hirsch, 1981; Kamin, 1974; McAskie y Clarke, 1976).

Incluso si pudiéramos tener confianza en la alegación de que la capacidad hereditaria de la inteligencia es del 80 por ciento, este hallazgo tendría poca importancia para la política

educativa. Como mucho, la hereditabilidad es un predictor válido de inteligencia sólo bajo un conjunto dado de condiciones ambientales. La hereditabilidad no dice nada sobre qué puntuaciones de cocientes de inteligencia u otros rasgos hereditarios habría bajo un conjunto de condiciones ambientales diferentes. Y la hereditabilidad no define los límites del cambio. Incluso si la hereditabilidad del cociente de inteligencia fuera tan elevada como alegan los partidarios de la herencia, podrían seguir produciéndose grandes y desconocidos cambios en las puntuaciones del cociente de inteligencia, alterando el ambiente de niños de bajo cociente de inteligencia. Porque «cualquiera que sea la hereditabilidad del cociente de inteligencia (o, debería añadirse, de cualquier característica), se pueden producir grandes cambios en el fenotipo creando ambientes apropiados, radicalmente diferentes, que nunca antes hayan afectado al genotipo». (Scarr-Salapatek, 1971a: 1224). Esto puede verse mejor mediante una breve referencia a la relación entre hereditabilidad y cambio de entorno en el caso clásico de la estatura humana. Los gemelos idénticos tienden a ser muy similares en altura, de manera que existe un elevado índice de hereditabilidad de estatura —90 por ciento—. Pero este elevado valor de hereditabilidad de estatura no ha evitado un aumento en la estatura media de los gemelos (y de cualquier otro) en las pasadas generaciones como resultado de una mejora de la nutrición (J. Tanner, 1968). Como ha señalado Lee J. Cronback (1969:342), aunque el término «hereditabilidad» está normalizado en genética, «es poco claro en discusiones públicas, ya que sugiere al lego que describe el límite en el que el cambio ambiental puede ser influyente». En palabras del genetista del comportamiento

Jerry Hirsch (1970:101): «La hereditabilidad alta o baja no nos indica absolutamente nada de cómo un individuo dado podría haberse desarrollado bajo condiciones diferentes de aquellas en las que se desarrolló realmente». Más recientemente, Hirsch (1981:36) ha condenado la preocupación por medir las diferencias de inteligencia racial como científicamente «imposible (y por tanto inútil)».

Cuanto mayores sean las diferencias culturales entre poblaciones, más triviales y fútiles serán las medidas de hereditabilidad. Así, los mayores aumentos de cociente de inteligencia en estudios controlados se consiguen, según los informes, en poblaciones que tienen los mayores contrastes culturales. En Israel, por ejemplo, los inmigrantes judíos de países árabes muestran un aumento de 20 puntos en un año (Bereiter y Engelmann, 1966:55-56).

Cuando los psicólogos comenzaron a reconocer por primera vez que el test de inteligencia de Stanford-Binet estaba «vinculado a una cultura», intentaron desarrollar sustitutos que estarían «libres de cultura» o serían «igualitarios en cuanto a cultura». (Cattell, 1940). Es una contradicción terminológica, sin embargo, suponer que cualquier ser humano endoculturado puede aproximarse en esta forma a una superación o anulación de los efectos de la endoculturación (véase Lynn, 1978). En palabras de Paul Bohannan:

> No hay posibilidad de que algún test de «inteligencia» no esté sesgado culturalmente. El contenido de un test de inteligencia debe tener algo que ver con las ideas o con los hábitos musculares o con los modos habituales de percepción y acción de las personas que realizan un test. Todas estas cosas están mediatizadas o influenciadas culturalmente en los seres humanos… No es un aforismo o una definición, es un reconocimiento de la forma en que penetra la experiencia cultural en todas las cosas que los seres humanos perciben y hacen (1973:115).

Bibliografía

Acheson, James M.

1972 «Limited Good or Limited Goods: Response to Economic Opportunity in a Tarascan Pueblo». *American Anthropologist* 74:1152-1169.

1974 «Reply to George Foster». *American Anthropologist* 76:57-62.

Adams, M., y J. V. Neil

1967 «The Children of Incest». *Pediatrics* 40:55-62.

Adams, Richard N.

1968 «An Inquiry into the Nature of the Family». En *Selected Studies in Marriage and Family*, R. F. Winch y L. W. Goodman, eds., pp. 45-57. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

1970 *Crucifixión by Power*. Austin: University of Texas Press.

Alexander, Richard

1974 «Evolution of Social Behavior». *Annual Review of Ecological Systems* 5:325-383.

1976 «Evolution: Human Behavior and Determinism». *PSA* 2:3-21.

1977 «Natural Selection and the Analysis of Human Sociology». *The Changing Scenes in the Natural Sciences, 1776-1976*, C. E. Goulden, ed., pp. 283337. Academy of Natural Science. Publicación especial núm. 12.

Alland, Alexander

1977 *The Artistic Animal: An Inquiry into the Biological Roots of Art*. Garden City: N. Y.: Doubleday (Anchar Books).

Armelagos, George, y A. McArdle

1975 «Population, Disease, and Evolution». *American Antiquity* 40:1-10.

Armstrong, Louise

1978 *Kiss Daddy Goodnight*. Nueva York: Hawfnorne.

Aron, Raymond

1966 «Social Class, Political Class, Ruling Class». En *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, R. Bendix y S. M. Lipset, eds., pp. 201-210. Nueva York: Free Press.

Aso, T., y R. Williams

1985 «Lactational Amenorrahea in Monkeys». *Endocrinology* 117:1727-1734.

Bagley, William C.

1924 «The Army Tesis and the Pro-Nordic Propaganda». *Educational Review* 67:179-187.

Bakker, Jim

1976 *Move That Mountain*. Plainfield, N. J.: Logos International.

Baksh, Michael

1982 «The Impact of Increased Fish and Game Scarcity on Machiguenga Subsistente Behavior». Comunicación leída en la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington, D. C.

Balee, William

1984 «The Ecology of Ancient Tupi Warfare». En *Warfare, Culture and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 241-265. Orlando: Academic Press.

Bao, Ruo-Wang (Jean Pasqualini), y Rudolph Chelminski

1973 *Prisoner of Mao*. Nueva York: Coward, McCann & Geoghegan.

Barash, David

1977 *Sociobiology and Behavior*. Nueva York: Elsevier.

Barber, Bernard

1968 «Social Mobility in Hindú India». *En Social Mobility in the Caste System*, J. Silverberg, ed., pp. 18-35. La Haya: Mouton.

Barlett, Peggy, y Peter Brown

1985 «Agricultural Development and the Quality of Life: An Anthropological View». *Agriculture and Human Values* 2:28-35.

Barnouw, Víctor

1973 *Culture and Personality*. Homewood, 111.: Dorsey Press. [Trad. cast.: Buenos Aires, Troquel.]

Barnes, J. A.

1960 «Marriage and Residential Continuity». *American Anthropologist* 62:850-866.

Bayliss-Smith, Timothy

1977 «Human Ecology and Island Populations: The Problems of Change». En *Subsistente and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, T. Bayliss-Smith y R. Feachem, eds., pp. 11-20. Nueva York: Academic Press.

Beattie, John

1960 *Bunyoro: An African Kingdom*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Bell, Daniel

1973 *The Corning of Post-Industrial Society: A Ventare in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books. [Trad. cast.: *El advenimiento de la sociedadpost-industrial*. Madrid, Alianza Edit.]

Bellah, Robert

1976 «New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity». En *The*

New Religious Consciousness, Robert Bellah y Charles Clock, eds., pp. 297-330. Berkeley: University of California Press.

Bender, Donald R.

1967 «A Refinement of the Concept of Household: Families, Coresidence, and Domestic Functions». *American Anthropologist* 69:493-503.

Bendix, Reinhard, y S. M. Lipset, eds.

1966 *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*. Nueva York: Free Press.

Benedict, Ruth

1934 *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin. [Trad. cast.: Barcelona, Edhasa.]

1938 «Religión». En *General Anthropology*, F. Boas, ed., pp. 627-665. Nueva York: Columbia University Press.

Bereiter, Cari, y S. Engelman

1966 *Teaching Disadvantaged Students in Pre-School*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Bernard, H. Russell

1981 «Issues in Training in Applied Anthropology». *Practicing Anthropology 3* (Winter).

Berreman, Gerald D.

1966 «Caste in Cross-cultural Perspective». En *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, G. De Vos y H. Wagatsuma, eds., pp. 275-324. Berkeley: University of California Press.

1975 «Bazar Behavior: Social Identity and Social Interaction in Urban India». En *Ethnic Identity: Cultural Continuity and Change*, L. Romanucci-Ross and G. De Vos, eds., pp. 71-105. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Berreman, Gerald, ed.

1981 *Sexual Inequality*. Nueva York: Academic Press.

Bettelheim, Charles

1978 «The Great Leap Backward». *Monthly Review* 30(3):37-130.

Bigelow, Robert

1975 «The Role of Competition and Cooperation in Human Evolution». En *War, Its Causes and Correlates*, M. Nettleship., R. D. Givens, y A. Nettleship, eds., pp. 235-261. La Haya: Mouton.

Biolsi, Thomas

1984 «Ecological and Cultural Factors in Plains Indian Warfare». En *Warfare, Culture and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 141-168. Orlando: Academic Press.

Bixler, Ray

1981 «Incest Avoidance as a Function of Environment and Heredity». *Current Anthropology* 22:639-654.

1982 «Comment on the Incidente and Purpose of Royal Sibling Incest». *American Ethnologist* 9:580-582.

Black, Francis

1975 «Infectious Disease in Primitive Societies». *Science* 187: 515-518.
1961 *Family Structure in Jamaica: The Social Context of Reproduction*. Nueva York: Free Press.

Blake, Judith

1961 *Family Structure in Jamaica: The Social Context of Production*. Nueva York: Free Press.

Blau, Peter, y O. D. Duncan

1967 *The American Occupational Structure*. Nueva York: Wiley.

Bloch, Marc

1961 *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press.
1964 «Feudalism as a Type of Society». En *Sociology and History: Theory and Research*, W. J. Cahnman y A. Boskoff, eds. pp. 163-170. Nueva York: Free Press.

Bodley, John

1975 *Victims of Progress*. Menlo Park, Calif.: Cummings.

Bohannan, Paul

1973 «Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists». *Current Anthropology* 14:357-372.

Bongaarts, John

1980 «Does Malnutrition Affect Fertility? A Summary of the Evidence». *Science* 208:564-569.
1982 «Malnutrition and Fertility». (Réplica a Rose Frisch). *Science* 215:1273-1274.

Bongaarts, John, y F. Odile

1984 «The Proximate Determinants of Fertility in Sub-Saharan África». *Population and Development Review* 10:511-537. Boserup, Ester
1965 *The Condition of Agricultural Growth: The Economía of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine.

Bottomore, T. B.

1966 *Classes in Modern Society*. Nueva York: Random House (Vintage Books).

Boulding, Kenneth E.

1973 *The Economy of Love and Fear*. Belmont, Calif.: Wadsworth. [Trad. cast.: *La economía del amor y del temor*. Madrid, Alianza Edit.)

Bowles, S., y H. Gintis

1976 *Schooling in Capitalist America*. Nueva York: Basic Books.

Braverman, Harry

1974 *Labor and Monopoly Capital: The Degraduation of Work in the Twentieth Century*. Nueva York: Monthly Review Press.

Bronson, Bennet

1972 «Farm Labor and the Evolution of Food Production». En *Population Growth: Anthropological Implications*, B. Spooner, ed., pp. 190-218. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Brown, Judith K.

1975 «Iroquois Women: An Ethnohistoric Note». En *Toward and Anthropology of Women*, Rayna Reiter, ed., pp. 235-251. Nueva York: Monthly Review Press.

Brown, Lester

1978 *The Global Economic Prospect: New Sources of Economic Stress*. Washington, D. C.: Worldwatch Institute. Worldwatch Paper 20.

Brown, Peter

1985 «Microparasites and Macroparasites». Comunicación leída en la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington, D. C.

Brown, Ronald

1978 «Testimony». En Hearings Before the Subcommittee on Crime, House of Representatives. Ninety-Fifth Congress, Serial No. 47, Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.

Brunton, Ron

1975 «Why do the Trobriands Have Chiefs?». *Man* 10(4):545-550.

Buchbinder, Georgeda

1977 «Nutritional Stress and Population Decline among the Maring of New Guinea». En *Malnutrition, Behavior, and Social Organization*, Lawrence S. Greene, ed., pp. 109-141. Nueva York: Academic Press.

Burton, Michael, Luyan Brudner y Douglas White

1977 «A Model of the Sexual División of Labor». *American Ethnologist* 4 (2):227-251.

Buzzard, Shirley

1982 *The PLAN Primary Health Care Project, Tumaco, Colombia: A Case Study*. Warwick, R. I.: Foster Parents Plan International.

Caín, Meade

1977 «The Economic Activities of Children in a Village in Bangladesh». *Population and Development Review* 3:201-227.

Caldwell, John

1982 *Theory of Fertility Decline*. Nueva York: Academic Press.

Caldwell, John, P. H. Reddy y Pat Caldwell

1983 «The Causes of Demographic Change in Rural South India: A Micro

Approach». *Population and Development Review* 8: 689-727.
Callender, Charles, y L. Kochems
1983 «The North American Berdache». *Current Anthropology* 24:443-470.
Campbell, Shirley
1983 «Kula in Vakuta: The Mechanics of keda». En *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J. Leach y E. Leach, eds., pp. 201-227. Cambridge: Cambridge University Press.
Carlstein, Tony
1983 *Time Resources, Society and Ecology*. Londres: George Alien & Unwin.
Carneiro, Robert
1970 «A Theory of the Origin of the State». *Science* 169:733-738.
1978 «Political Expansión as an Expression of the Principie of Competitive Exclusión». En *Origins of the State*, Ronald Cohén y E. Service, eds., pp. 205223. Filadelfia: ISHI.
1981 «Chiefdom: Precursor of the State». En *The Transition to Statehood in the New World*, Grant Jones y Robert Kautz, eds., pp. 37-75. Nueva York: Cambridge University Press.
Carpenter, C. R.
1940 «A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbons, Hylobateslar». *Comparative Psychological Monographs* 16:1-212.
Carroll, Lucy
1977 «"Sanskritization", "Westernization", and "Social Mobility": A Reappraisal of the Relevante of Anthropological Concepts to the Social Historian of Modern India». *Journal of Anthropological Research* 33(4):355-371.
Carstairs, G. M.
1967 *The Twice-born*. Bloomington: Indiana University Press. Cárter, William, ed.
1980 *Cannabis in Costa Rica: A Study of Chronic Marihuana* Use. Filadelfia: ISHI.
Cattell, R. B.
1940 «A Culture-free Intelligence Test». *Journal of Educational Psychology* 31:161-179.
Cattle, Dorothy
1977 «An Alternative to Nutritional Particularism». En *Nutrition and Anthropology in Action*, Thomas Fitzgerald, ed., pp. 35-45. Amsterdam: Van Gorcum.
Clarke, William
1976 «Maintenance of Agriculture and Human Habitats within the Tropical Forest Ecosystem». *Human Ecology* 4(3):247-259.
Cleaver, Harry

1975 «Will the Creen Revolution Turn Red?». En *The Trojan Horse: A Radical Lookat Foreign Aid*, Steve Weisman, ed., pp. 171-200. Nueva York: Monthly Review Press.

Cloud, Wallace

1973 «After the Green Revolution». *The Sciences* 13(8):6-12.

Cockburn. T. A.

1971 «Infectious Diseases in Ancients Populations». *Current Anthropology* 12:45-62.

Coe, Michael

1977 *México*, 2.a ed. Nueva York: Praeger.

Cohén, MarkN.

1977 *The Food Crisis in Prehistory*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1986 «The Significance of Long Term Changes in Human Diet and Food Economy». En *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, M. Harris y E. Ross, eds., pp. 261-283. Filadelfia: Temple University Press.

Cohén, Mark, y G. Armelagos, eds.

1984 *Paleopathology and the Origin of Agriculture*. Nueva York: Academic Press.

Cohen, Myron

1976 *House United, House Divided*. Nueva York: Columbia University Press.

Cohen, Ronald

1978a «State Origins: A Reappraisal». En *The Early State*, H. Claesseny P. Skalnik, eds., pp. 31-75. La Haya: Mouton.

1978b «Ethnicity». *Annual Review of Anthropology* 7:379-403.

1984 «Warfare and State Foundation: Wars Make States and States Make Wars». En *Warfare, Culture and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 329-355. Orlando: Academic Press.

Cohén, Yehudi

1978 «The Disappearance of the Incest Taboo». *Human Nature* 1 (7):72-78.

Cohn, Bernard

1955 «Changing Status of a Depressed Gaste». En *Village India: Studies in the Little Community* 83:5577, M. Mariott, ed. American Anthropological Memoirs.

Colé, John, y L. Godfrey

1985 «The Paluxy River Footprint Mystery Solved». *Creation/Evolution* 15:5(1). Número especial.

Collins, Glenn

1985 «Remarriage: Bigger Ready-Made Families». *The New York Times*, 13 de mayo, p. 15.

Condominas, George

1957 *Nous avons mangé laforet de la Pérre-Genie Goo*. París.

1972 «From the Rice Field to the Miir». *Socio/Science Information* 11:41-62.

Conway, Fio, y Jim Siegelman

1978 *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*. Filadelfia: Lippincott.

Conyers, John

1978 «Unemployment Is Cruel and Unusual Punishment». En *Hearings Before the Subcommittee on Crime, House of Representatives*. Ninety-Fifth Congress, Serial No. 47. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 674-679.

Craig, Daniel

1979 «Immortality through Kinship: The Vertical Transmission of Substance and Symbolic Estafe». *American Anthropologist* 81: 94-96.

Cronback, Lee J.

1969 «Heredity, Environment, and Educational Policy». *Harvard Educational Review* 39:338-339.

Cummings, R. C.

1978 «Agricultura Change in Vietnam's Floating Rice Región». *Human Organization* 37:235-245.

Curvin, Robert, y Bruce Porter

1978 «The Myth of Blackout Looters…». *The New York Times*, 13 de julio, p. 21.

Chagnon, Napoleón

1974 *Studying the Yanomamó*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

1977 *Yanomamó: The Fierce People*. 2.a ed. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Chagnon, Napoleón, y Raymond Haines

1979 «Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data». *Science* 203:910-913.

Chambers, Erve

1985 *Applied Anthropology: A Professional Cuide*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Charnov, Eric

1976 «Optimal Foraging: The Marginal Valué Theorum». *Theoretical Population Biology* 9:129136.

Chomsky, Noam

1973 «The General Properties of Language». En *Explorations in Anthropology: Readings in Culture, Man and Nature*, Morlón Fried, ed., pp. 115-123. Nueva York: Crowell.

Dahl, Robert

1961 *Who Governs? Democracy and Power in the American City*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dalton George

1965 «Primitive Money». *American Anthropologist* 67:44-65.

1969 «Theoretical Issues in Economic Anthropology.» *Current Anthropology* 10; 63-102 1972 «Peasantries in Anthropology and History». *Current Anthropology* 13:385-416.

1974 «How Exactly Are Peasants Exploited?». *American Anthropologist* 7 6:553-561.

D'Altroy, T., y T. K. Earle

1985 «Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in Inca Political Economy». *Current Anthropology* 26:187-206.

Das Gupta, Monica

1978 «Production Relations and Population: Rampur». *Journal of Development Studies* 14(4):l77-185.

Davis, Shelton

1977 *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Nueva York: Cambridge University Press.

Dehavenon, A. L.

1984 «The Tyranny of Indifference and the Re-Institutionalization of Hunger, Homelessness and Poor Health». Nueva York: The East Harlem Interfaith Welfare Committee. (Véase «Talk of the Town». *The New Yorker*, 13 de mayo, 1985.)

De Laguna, Frederica

1968 «Presidential Address: 1967». *American Anthropologist* 70: 469-476.

De Loria, Vine

1969 *Custer Died for Your Sins*. Londres: Collier-Macmillan.

Demarest, William

1977 «Incest Avoidance among Human and Non-Human Primates». En *Primate Bio-Social Development: Biological, Social and Ecological Determinants*. S. Chevalier-Skolinikoff y F. Poirer, eds., pp. 323-342. Nueva York: Garland.

De Mott, Benjamín

1980 «The Pro-Incest Lobby». *Psychology Today*, marzo, pp. 11-16.

Dentan, Robert

1968 *The Semai: A Non-Violent People of Malaya*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Despres, Leo

1975 «Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society». En *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, L. Despres, ed., pp. 87-117. La Haya: Mouton.

Devereux, George

1967 «A Typological Study of Abortion in 350 Primitive, Ancient, and Preindustrial Societies». En *Abortion in America*, H. Rosen, ed., pp. 95-152. Boston: Beacon Press.

De Waal. F.

1983 *Chimpanzee Politics*. Nueva York: Harper & Row.

De Walt, Billie

1984 «Mexico's Second Green Revolution: Food for Peed». *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 1:2960.

Diaz, May

1966 *Tonalá: Conservatism, Responsibility and Authority in a Mexican Town*. Berkeley: The University of California Press.

Dillingham, Beth, y B. Issac

1975 «Defining Marriage Cross-culturally». En *Being Femule: Reproduction, Power and Change*, D. Raphael, ed., pp. 55-63. La Haya: Mouton.

Divale, William

1972 «Systematic Population Control in the Middle and Upper Paleolithic: Inferences Based on Contemporary Hunters and Gatherers». *World Archeology* 4:221-243.

1974 «Migration, External Warfare, and Matrilocal Residente». *Behavior Science Research* 9:75-133.

Divale, William, y Marvin Harris

1976 «Popfllation, Warfare and the Male Supremacist Complex». *American Anthropologist* 78:521-538.

1978a «Reply to Lancaster and Lancaster». *American Anthropologist* 80:117-118.

1978b «The Male Supremacist Complex: Discovery of a Cultural Invention». *American Anthropologist* 80:668-671.

Divale, William, M. Harris y D. Williams

1978 «On the Misuse of Statistics: A Reply to Hirschfeld et al». *American Anthropologist* 80:379-386.

Dobyns, Henry

1966 «Estimating Aboriginal American Populations: An Appraisal of Technique with a New Hemisphere Estímate». *Current Anthropology* 7:395-449.

1972 «The Cornell-Peru Project: Experimental Intervention in Vicos». En *Contemporary Societies and Cultures of Latín America*, Dwight Heath, ed.,

pp. 201-210. Nueva York: Random House.

Dole, Gertrude

1966 «Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kui-Kuru». En *Political Anthropology*, M. J. Swartz, V. W. Turnery A. Tuden, eds., pp. 73-88. Chicago: Aldine.

Domhoff, G. William

1970 *The Higher Gíreles: The Governing Class in America*. Nueva York: Random House.

Dorfman, D. D.

1978 «The Cyril Burt Question: New Findings». *Science* 201:1177-1186.
1979 Carta acerca de las «Burt's Tables». *Science* 204:246-255.

Dowd, Maureen

1983 «Many Women in Poli Equate Valué of Job and Family Life». *The New York Times*, 4 de diciembre, 1-3.

Drummond, Isabel

1953 *The Sex Paradox*. Nueva York: Putnam. Dumont, Lonis
1970 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Trad. Mark Sainsbury. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. cast.: *Homo hierarchicus*. Madrid, Aguilar.]

Earle, Timothy

1977 «A Reappraisal of Redistribution in Complex Hawaüan Chiefdoms». En *Exchange System in Prehistory*, Timothy Earle y Jonathan Ericson, eds., pp. 213-232. Nueva York: Academic Press.

Eddy, Elizabeth, y William Partridge, eds.

1978 *Applied Anthropology in America. Nueva York*: Columbia University Press.

Efron, Edith

1972 *The News Twisters*. Nueva York: Manor Books.

Eliade. M.

1958 *Birth and Rebirth: The Religious Meaning of lnitiation in Human Culture*. Nueva York: Harper & Row.

Ellul, Jacques

1965 *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Trad. K. Relien y J. Lerner. Nueva York: Knopf.

Ember, Carol, M. Ember y B. Pasternak

1974 «On the Development of Unilineal Descent». *Journal of Anthropological Research* 30:69-94.

Ember, Melvin

1982 «Statistical Evidente for an Ecological Explanation of Warfare». *American Anthropologist* 84:645-649.

Ember, Melvin, y Carol R. Ember

1971 «The Conditions Favoring Matrifocal versus Patri-focal Residence». *American Anthropologist* 73:571-594.

Engels, Friedrich

1972 (1884). *The Origin of the Family, Prívate Property, and the State*. Nueva York: International Publishers. [Trad. cast: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, Fundamentos.]

Epstein, T. Scarlett

1968 *Capitalism, Primitive and Modern: Some Aspects of Tolai Economic Growth*. East Lansing: Michigan State University Press.

Evans-Pritchard, E. E.

1940 *The Nuer, A Description of the Modes of Liveli-hood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press. [Trad. cast.: *Los nuer*. Barcelona, Anagrama.]

1970 «Sexual Inversión among the Azande». *American Anthropologist* 72:1428-1433.

Eysenck, H. J.

1973 *The Inequality of Man*. Londres, Temple Smith.

Fallers, Lloyd

1977 «Equality and Inequality in Human Societies». En *Horizons of Anthropology*, 2.a ed., S. Taxy L. Freeman, eds., pp. 257-268. Chicago: Aldine.

Fei, Hsiao-t'ung, y Chang chih-I

1947 *Earthbound China: A Study of Rural Economy in Yunnan*. Chicago: University of Chicago Press.

Feraca, Stephen

1986 Comunicación personal. (Véase Pl. 97-403, 97th Congress, Second Session, 1982.)

Ferguson, Brian

1984 «Introduction: StudyingWar». *En Warfare, Culture and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 1-61. Orlando: Academic Press.

Finkelhor, D.

1979 *Sexually Victimized Children*. Nueva York: Free Press.

Firth, Raymond

1957 *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Boston: Beacon Press.

Fittkau, E. J., y H. Klinge

1973 «On Biomass and Tropic Structure of the Central Amazon Rain Forest Ecosystem». *Biotropica* 5:1-14.

Flannery. Kent

1972 «The Ongin of the Village as a Settlement Type in Mesoamerica and the Near East: A Comparative Study». En *Man, Settlement and Urbanism*, P. J. Ucko, R. Tringham, y G. W. Dimbleby, eds., pp. 23-53. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Fortes, Meyer

1969 *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine.

Fortune, Reo

1965 *Manus Religión*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Foster, George M.

1967 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Boston: Little, Brown. [Trad. cast.: México, F. C. E.]

1972 «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior». *Current Anthropology* 13:165-202.

1974 «Limitad Good or Limited Goods: Observations on Acheson». *American Anthropologist* 76:53-57.

Foster, George, y Barbara Anderson

1978 *Medical Anthropology*. Nueva York: Wiley.

Fouts, R., y D. Fouts

1985 «Signs of Conversation in Chimpanzees». En *Sign Language of the Great Apes*, B. Gardner, R. Gardner y T. van Cantforts, eds. Nueva York: State University of New York Press.

Franke, Richard W.

1973 «The Green Revolution in a Javanese Village». Tesis de Ph. D., Harvard University.

1974 «Miracle Seeds and Shattered Dreams». *Natural History* 83(1): 10 y ss.

Frazer, James

1911-1915 *The Golden Bough*, 3.a ed. Londres: Macmillan. [Trad. cast: *La rama dorada*. México, F. C. E.]

Fredrick, J., y P. Adelstein

1973 «Infuence of Pregnancy Spacing on Outcome of Pregnancy». *British Medical Journal* 4 (5895):753-756.

Freedman, Robert

1977 «Nutritional Anthropology: An Overview». En *Nutrition and Anthropology in Action*, Thomas Fitzgerald, ed., pp. 1-23. Amsterdam: Van Gorcum.

Freiré, Paulo

1973 *Pedagogy of the Oppresseed*. Nueva York: Seabury Press. (Trad. cast.: *Pedagogía del oprimido*. Madrid. Siglo XXI)

Fried, Morton H.

1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*.

Nueva York: Random House.
1968 «The Need to End the Pseudoscientific Investigation of Race». En *Science and the Concept of Race*, M. Mead et al, eds., pp. 122-131. Nueva York: Columbia University Press.
1972 *The Study of Anthropology*. Nueva York: Crowell.
1975 *The Notion of Tribe*. Menlo Park, Calif.: Cummings.
1978 «The State, the Chicken, and the Egg: or What Carne First?». En *Origins of the State*, Ronald Cohén y Elman Service, eds., pp. 35-47. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.

Frisancho, A. R., J. Malos y P. Flegel

1983 «Maternal Nutritional Status and Adolescent Pregnancy Outcome». *American Journal of Clinical Nutrition* 38:739-746.

Frisch, Rose

1984 «Body Fat, Puberty, and Fertility». *Science* 199:22-30

Fromm, Erich, y M. Maccoby

1970 *A Mexican Village: A Sociopsychoanalytic Study*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. [Trad. cast.: México, F. C. E.]

Furstenberg, Frank, Theodore Hershberg, y John Medell

1975 «The Origins of the Female-Headed Black Family: The Impact of the Urban Experience». *Journal of Interdisciplinary History* 6(2):211-233.

Gajdusek, D. C.

1977 «Unconventional Viruses and the Origin and Disappearance of Kuru». *Science* 197:943-960.

Galbraith, John K.

1958 *The AffluentSociety*. Boston: Houghton Mifflin.
1967 *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin.
1978 *Almost Everyone's Guide to Economics*. Boston: Houghton Mifflin.

Gallup International Public Opinión Polls.

1980.

Gandhi, Mohandas, K.

1954 *How to Serve the Cow: Ahmedabad*. Navajivan Publishing House.

Gardner, B. T., y R. A. Gardner

1971 «Two-Way Communication with a Chimpanzee». En *Behavior of Non-Human Primates*, A. Schriery
F. Stollnitz, eds., vol. 4, pp. 117-184. Nueva York: Academic Press.

Gardner, R. A., y B. T. Gardner

1975 «Early Signs of Language in Child and Chimpanzee». *Science* 187:752-753.

Gearing, Fred, y B. A. Tindale

1973 «Anthropological Studies of the Educational Process». En *Annual Review of Anthropology*, vol. 1, B. J. Siegel, A. R. Beals, y S. A. Tyler, eds., pp.

95-105. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Press.

Gilder, George

1981 *Wealth and Poverty*. Nueva York: Basic Books.

Glassow, Michael

1978 «The Concept of Carrying Capacity in the Study of Cultural Process». En *Advances in Archeological Theory and Method*, Michael Schiffer, ed., pp. 31-48. Nueva York: Academic Press.

Glenn, Evelyn, y Roslyn Feldberg

1977 «Degraded and Deskilled: The Proletarianization of Clerical Work». *Social Problems* 25:52-64.

Glover, G., *et al.*

1984 «Making Quality Count: Boca Raton's Approach to Quality Assurance». *The Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*, noviembre, pp. 39-45.

Gluckman, Max

1955 *Custom and Conflict in África*. Oxford: Blackwell.

Godfrey, Laurie

1981 «The Flood of Antievolutionism». *Natural History*, junio, pp. 4-10.

Goldschmidt, Walter, ed.

1979 *The Uses of Anthropology*. Washington, D. C.: The American Anthropological Association. Publicación especial núm. 11.

González, Nancy L.

1970 «Towards a Definition of Matrilocality». *En Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, N. E. Whitten y J. F. Szwed, eds., pp. 231-243. Nueva York: Free Press.

Good, Kenneth

1987 «Limiting factors in Amazonian Ecology». En *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, M. Harris y E. Ross, eds., pp. 407426. Filadelfia: Temple University Press.

Goodall, Jane van Lawick

1968 «A Preliminary Report on Expressive Movements and Communication in Combe Stream Chimpanzees». En *Primates: Studies in Adaptation and Variability*, Phyllis Jay, ed., pp. 313-374. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

1979 «Life and Death at Gambe». *National Geographic* 155(5): 592-620.

Goodenough, Ward H.

1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.

Goody, Jack

1976 *Production and Reproduction. Nueva York*: Cambridge University

Press.
Gough, E. Kathleen
1959 «Criterion of Gaste Ranking in South India». *Man in India* 39: 115-126.
1968 «The Nayars and the Definition of Marriage». En *Marriage, Family, and Residence*. P. Bohannan y J. Middleton, eds., pp. 49-71. Carden City, N. Y.: Natural History Press.
1978 «The Creen Revolution in South India and North Vietnam». *Monthly Review* 29(8):10-2l.
Gould, Harold
1971 «Gaste and Class: A Comparative View». *Module* 11:1-24. Keading, Mass.: Addison-Wesley.
Gould, Richard
1982 «To Have and Not to Have: The Ecology of Sharing Among Hunter-Gatherers». En *Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*, Nancy Williams y Eugene Hunn, eds., pp. 69-91. Boulder, Coló.: Westview Press.
Gramby, Richard
1977 «Deerskins and Hunting Territories: Competition for a Scarce Resource of the Northeastern Woodlands». *American Antiquity* 42:601-605.
Graves, Theodore
1974 «Urban Indian Personality and the Culture of Poverty». *American Ethnologist* 1:65-86.
Greenberg, Joseph
1968 *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Nueva York: Random House.
Gregersen, Edgar
1982 *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*. Londres: Mitchell Beazley.
Gregor, Thomas A.
1969 «Social Relations in a Small Society: A Study of the Mehinacu Indians of Central Brazil». Tesis de Ph. D., Columbia University.
Gross, Daniel R.
1975 «Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin». *American Anthropologist* 77:526549.
1981 «Reply to Beckerman». Mss.
1984 «Time Allocation: A Tool for the Study of Cultural Behavior». *Annual Review of Anthropology* 13:519-558.
Haas, Jonathan
1982 *The Evolution of the Prehistoric State*. Nueva York: Columbia University Press.
Hadley, Arthur

1978 *The Empty Polling Booth*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Hall, Calvin, y G. Lindzey

1967 «Freud's Psychoanalitic Theory of Personality». En *Personalities and Cultures: Readings in Psychological Anthropology*, Robert Hunt, ed., pp. 329. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Haller, John S.

1971 *Outcasts from Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Hamilton, Sahni, B. Popkiny D. Spice

1984 *Women and Nutrition in Third World Countries*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

Handwerker. W. P.

1983 «The First Demographic Transition: An Analysis of Subsistence Cholees and Reproductive Consequences». *American Anthropologist* 85:5-27.

Hanks, Lucien

1972 *Rice and Man: Agricultural Ecology in Southeast Asia*. Chicago: Aldine.

Harner, Michael J.

1970 «Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists». *Southwestern Journal of Anthropology* 26:67-86.

1972a «The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft». En *Hallucinogens and Shamanism*, Michael Harner, ed., pp. 127-150. Nueva York: Oxford University Press.

1972b *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

1977 «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice». *American Ethnologist* 4:117-135.

1978 «Reply to Ortiz de Montallano». Comunicación leída en la New York Academy of Sciences, 17 de noviembre, 1978.

Harrington, Charles, y J. Whiting

1972 «Socialization Process and Personality». En *Psychological Anthropology*, Francis Hsu, ed., pp. 469-507. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Harrington, Michael

1980 *Decade of Decisión*. Nueva York: Simón & Schuster.

Harris, Marvin

1958 *Portugal's African «Wards»: A FirstHand Report on Labour and Education in Mozambique*. Nueva York: American Committee on África.

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Crowell. [Trad. cast: *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI.

1971 *Culture, Man, Nature*, 1.a ed. Nueva York: Crowell. [Trad. cast: *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Edit]

1974 *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddle of Culture*. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, Alianza

Edit.]
1977 *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: *Caníbales y reyes*. Madrid, Alianza Edit]
1979a «Comments on Simoons' Questions in the Sacred Cow Controversy». *Current Anthropology* 20:479482.
1979b *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Nueva York: Random House. [Trad. cast: *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Edit.]
1979c «Reply to Shalins». *New York Review of Books*, 28 de junio, pp. 52-53.
1981 *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. Nueva York: Simón & Schuster. [Trad. cast: *La cultura norteamericana contemporánea*. Madrid, Alianza Edit]
1984 «Animal Capture and Yanomamó Warfare: Retrospective and New Evidente». *Journal of Anthropological Research* 40:183-201.
1985 *Good to Eat*. Nueva York: Simón & Schuster. [Trad. cast: *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*. Madrid, Alianza Edit]

Harris, Marvin, y Eric Ross, eds.

1987 *Food and Evolution: Toward A Theory of Human Food Habits*. Filadelfia: Temple University Press.

Harris, Marvin, y E. O. Wilson

1978 «The Envelope and the Twig». *The Sciences* 18(8): 10-15,27.

Hart, C. W. M., y A. R. Pilling

1960 *The Tiwi of North Australia*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Hassan, Fekri

1973 «On Mechanisms of Population Growth during the Neolithic». *Current Anthropology* 14:535-540.
1978 «Demographic Archeology». En *Advances in Archeological Method and Theory*, Michael Schiffer, ed., pp. 49-103. Nueva York: Academic Press.

Haugen, Binar

1977 «Linguistic Relativity: Myths and Methods». En *Language and Thought: Anthropological Issues*, W. C. McCormack y S. A. Worm, eds., pp. 11-28. La Haya: Mouton.

Hawkes, Kristen, Kim Hilly J. O'Connell

1982 «Why Hunters Gather. Optimal Foraging and the Aché of Eastern Paraguay». *American Ethnologist* 9:379-398.

Hechinger, Fred

1979 «Further Proof That I. Q. Data Were Fraudulent». *The New York Times*, 30 de enero, p. C-4.

Heider. Karl G.

1969 «Visiting Trading Institutions». *American Anthropologist* 71: 462-471.
1972 *The Daniof West Irían*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Heilbroner, Robert L.

1966 *The Limits of American Capitalism*. Nueva York: Harper & Row.

Henry, Jules

1963 Culture Against Man. Nueva York: Random House. (Trad. cast.: México, Siglo XXI)

Herbers, John

1978 «Black-White Split Persists a Decade after Warning». *The New York Times*, 26 de febrero, p. 1 y ss.

Herbes, J.

1985 «Non-Relatives and Solitary People Make Up Half of New Households». *The New York Times*, 20 de noviembre, p. 1.

Herdt, Gilbert

1984a «Semen Transactions in Sambia Cultures». En *Ritual Homosexuality in Melanesia*, Gilbert Herdt, ed., pp. 167-210. Berkeley: University of California Press.

1984b «Ritualized Homosexuality Behavior in the Male Cults of Melanesia 1862-1983: An Introduction». En *Ritual Homosexuality in Melanesia*, Gilbert Herdt, ed., pp. 1-81. Berkeley: University of California Press.

Herrnstein, R. J.

1973 *I. Q. in the Meritocracy*. Boston: Little, Brown.

Herskovits, Melville J.

1938 *Dahomey, An Ancient West African Kingdom*. Nueva York: J. J. Augustin.

Hertzler, Joyce O.

1965 *A Sociology of Language*. Nueva York: Random House.

Hewitt de Alcántara, Cynthia

1976 *Modernizing Mexican Agriculture*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.

Hicks, David

1976 *Tetum Ghosts and Kin*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Hill, Jane

1978 «Apes and Language». *Annual Review of Anthropology* 7:89-112.

Hindelang, Michael

1978 «Race and Involvement in Common Law Personal Crimes». *American Sociological Review* 43:93109.

Hirsch, Jerry

1970 «Behavior-Genetic Analysis and Its Biosocial Consequences». *Seminars in Psychiatry* 2:89-105.

1981 «To Unfrock the Charlatans». *Sage Race Relattions Abstrats* 6:1-67.

Hirschfeld, Lawrence, J. Howe y B. Levin

1978 «Warfare, Infanticide and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris». *American Anthropologist* 80:110-115.

Hite, S.

1976 *The Hite Report: A Nationwide Study of Female Sexuality*. Nueva York: Macmillan. Hockett, Charles, y R. Ascher 1964 «The Human Revolution». *Current Anthropology* 5:135-147.

Hogbin, H. Ian

1964 *A Guadalcanal Society: The Kaoka Speakers*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Howe, James

1978 «Ninety-two Mythical Populations: A Reply to Divale et al». *American Anthropologist* 80:671673. Howell, Nancy 1976 «Toward a Uniformitarian Theory of Human Paleodemography». En *The Demagraphic Evolution of Human Populations*, R. H. Ward y K. M. Weiss, eds., pp. 25-40. Nueva York: Academic Press.

Husain, Tariq

1976 «The Use of Anthropologist in Project Appraisal by the World Bank». En *Development from Below: Anthropologists and Development Situations*, David Pitt, ed., pp. 71-81. La Haya: Mouton.

Hymes, Dell

1971 «Introducción a» *The Origin and Diversification of Language*, M. Swadeshy J. E Sherzer, eds., Chicago: Aldine.

Ianni, F. A. J., y E. Story, eds.

1973 *Cultural Relevante and Educational Issues: A Reader in Anthropology and Education*. Boston: Little, Brown.

ICRISAT

s. f. *This is Icrisat*. ICRISAT: Hyderabad.

Irwin, Geoffrey

1983 «Chieftanship, Kula and Trade in Massim Prehistory». En *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J. Leach y E. Leach, eds., pp. 29-72. Cambridge: Cambridge University Press.

Itani, J., y A. Nishimura

1973 «The Study of Infra-Human Culture in Japan». *En Precultural Primate Behavior*, E. W. Menzell, ed., pp. 26-50. Basilea: S. Karjer.

Jacobs, Sue

1978 «Top-down Planning: Analysis of Obstacles to Community Development in an Economically Poor Región of the Southwestern United States». *Human Organization* 37(3):246-256.

Janzen, Daniel

1973 «Tropical Agroecosystems». *Science* 182:12121219.

Jelliffe, D. B., y E. F. Jelliffe

1978 «The Volume and Composition of Human Milk in Poorly Nourished Communities: A Review». *American Journal of Clinical Nutrition*. 31:492515.

Jensen, Arthur

1969 «How much Can we Boost I. Q. and Scholastic Achievement?». *Harvard Educational Review* 29:1-123.

Jensen, Neal

1978 «Limits to Growth in World Food Production». *Science* 201:317-320.

Joans, Barbara

1984 «Problems in Pocatello in Linguistic Misunder-standing». *Practicing Anthropology* 6(3&4):6 y ss.

Job, Barbara Coliman

1980 «Employment and Pay Trends in the Retail Trade Industry». *Monthly Labor Review*, marzo, pp. 4043.

Johnson, Alien W.

1975 «Time Allocation in a Machiguenga Community». *Ethnology* 14:301-310.

Jones, Delmos

1976 «Applied Anthropology and the Application of Anthropological Knowledge». *Human Organization* 35:221-229.

Jorgensen, Joseph

1971 «On Ethics and Anthropology». *Current Anthropology* 12(3):321-334.

Joseph, Suad

1978 «Muslim-Christian Conflicts in Lebanon: A Perspective on the Evolution of Sectarianism». En *Muslim-Christian Conflicts: Economis, Political and Social Origins*, S. Joseph y B. Pillsbury, eds., pp. 63-98. Boulder, Coló.: Westview Press.

Josephides, Lisette

1985 *The Production of Inequality: Gender and Exchange Among the Kewa*. Nueva York: Tavistock.

Kaberry, Phyllis

1970 (1939). *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. Londres: Routledge.

Kaeppler, Adrienne

1978 «Dance in Anthropological Perspective». *Annual Review of Anthropology* 7:31-49.

Kaffman, M.

1977 «Sexual Standards and Behavior of the Kibbutz Adolescent». *American Journal of Orthopsychology* 47:207-217.

Kahzanov, A. M. L

1984 *Nomads and the Outside World*. Cambridge, Ing.: University of

Cambridge Press.

Kamin, L. J.

1974 *The Science and Politics of I. Q.* Nueva York: Halstead Press.

Kang, Elizabeth

1979 «Exogamy and Peace Relations of Social Units: A Cross-Cultural Test». *Ethnology* 18:85-99.

Katz, Jerold

1971 *The Underlying Reality of Language and it's Philosophical Import*. Nueva York: Harper & Row.
[Trad. cast.: *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Madrid, Alianza Edit.]

Kay, Richard

1981 «The Nut-Crackers-A New Theory of the Adaptations of the Ramapíthecinae». *American Journal of Physical Anthropology* 55:141-151.

Kay, Paul, y W. Kempton

1984 «What is the Sapir-Whorf Hypothesis?». *American Anthropologist* 86:65-79.

Kelly, Raymond

1976 «Witchcraft and Sexual Relations». En *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, P. Brown y G. Buchbinder, eds., pp. 36-53. Washington, D. C.: The American Anthropological Association. Publicación especial núm. 8.

Kendall. Carl

1984 «Ethnomedicine and Oral Rehydration Therapy: A Case Study of Ethnomedical Investigation and Program Planning». *Social Science and Medicine* 19(3):253-26Q.

Kertzer, David

1978 «Theoretical Developments in the Study of Age Group Systems». *American Ethnologist* 5(2):368-374.

Key, Wilson

1976 *Media Sexploitation*. Nueva York: Signet.

Klass, Morton

1979 *Caite: The Emergence of the South Asían Social System*. Filadelfia: ISHI.

Klineberg, Otto

1935 *Negro Intelligence and Selective Migration*. Nueva York: Columbia University Press.
1944 *Characteristics of the American Negro*. Nueva York: Harper & Row.

Knight, Rolf

1974 «Grey Owl's Return: Cultural Ecology and Canadian Indigenous Peoples». *Reviews in Anthropology* 1:349-359.

Kortlandt, A.

1967 «Experimentation with Chimpanzees in the Wild». En *Progress in Primatology*, D. Starck, R. Schneider y H. Kuhn, eds., pp. 185-194. Stuttgart: Gustav Fischer.

Koskoff, David

1978 *The Mellons: The Chronide of America's Richest Family*. Nueva York: Crowell.

Kozol, Jonathan

1967 *Death at an Early Age: The Destruction of the Hearts and Minas of Negro Children in the Boston Public Schools*. Boston: Houghton Mifflin

Kroeber, Alfred L.

1948 *Anthropology*. Nueva York: Harcourt Brace.

La Barre, Weston

1938 *The Peyote Cult*. New Haven, Conn.: Yale University Press. Yale University Publications in Anthropology, núm. 19.

Labov, William

1972a *Language in the Inner City*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

1972b *Sociolinguistic Patterns*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. [Trad. cast.: *Modelos socio-lingüísticos*. Madrid, Cátedra.]

Ladd, Everett Jr.

1978 *Where Have All the Voters Gone*? Nueva York: Norton.

Lakoff. R.

1973 «Language and Woman's Place». *Language in Society* 2:45-79.

Lancaster, Chet, y J. B. Lancaster

1978 «On the Male Supremacist Complex: A Reply to Divale and Harris». *American Anthropologist* 80:115-117.

Landy, David

1985 «Pibloktok and Inuit Nutrition: Possible Implications of Hypervitaminosis A.» *Social Science and Medicine* 21:173-185.

Lang, H., y R. Góhlen

1985 «Completed Fertility of the Hutterites: A Revisión». *Current Anthropology* 26(3):395.

Langdon, Steve

1979 «Comparative Tlingit and Haida Adaptation to the West Coast of the Prince of Wales Archipelago». *Ethnology* 18:101-119.

Lattimore, Owen

1962 *Inner Asian Frontiers of China*. Boston: Beacon Press.

Lawrence, Peter

1964 *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern*

Madang District, New Guinea. Manchester: University of Manchester.

Leach, Edmund R.

1968 «Polyandry, Inheritance, and the Definition of Marriage, with Particular Referente to Sinhalese Customary Law». En *Marriage, Family, and Residence*, P. Bohannany J. Middleton, eds., pp. 73-83. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Leach, Jerry, y Edmund Leach, eds.

1983 *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leacock, Eleanor B.

1972 «Introducción» a F. Engels: *Origin of the Family, Prívate Property and the State*, pp. 7-67. Nueva York: International Publishers.

1973 «The Montagnais-Naskapi Band». En *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos*, B. Cox, ed., pp. 81-100. Toronto: McClelland & Stewart.

1975 «Class, Commodity, and the Status of Women». En *Women Cross-Culturally: Changeand Challenge*, R. Leavitt. ed., pp. 60l-616. La Haya: Mouton.

1978 «Woman's Status in Egalitarian Society: Implication for Social Evolution». *Current Anthropology* 19:247-275.

1981 Myths of Male Dominance. Nueva York: *Monthly Review Press*.

Lee, Richard B.

1968 «What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources». En *Man the Hunter*, R. B. Lee e I. De Vore, eds., pp. 30-43. Chicago: Aldine.

1969 «!Kung Bushman Subsistente: An *Input-Output* Analysis». En *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, A. P. Vayda, ed.. pp. 47-49. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

1979 *The !kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Nueva York: Cambridge University Press.

Leeds, Anthony

1970 «The Concept of the Culture of Poverty: Conceptual, Logical, and Empirical Problems, with Perspectives from Brazil and Perú». En *The Culture of Poverty: A Critique*, E. Leacock, ed., pp. 226-284. Nueva York: Simón & Schuster.

Lees, Susan, y D. Bates

1974 «The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism: A Systemic Model». *American Antiquity* 39:187-193.

Lenin. V. I

1965 (1917). *The State and Revolution*. Pekín: Foreign Language Press. [Trad. cast.: *El Estado y la revolución*. Barcelona, Anagrama.]

Leonard, Karen I.

1978 *Social History of an Indian Caste*. Berkeley: University of California Press. Leroi-Gourhan, Arlette 1968 «The Evolution of Paleolithic Alt». *Scientific American* 218(2):58-70.
1982 The Archaeology of Lascaux Cave». *Scientific American* 246(6):104-112.

Lesser, Alexander

1968 «War and the State». En *War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, M. Fried, M. Harris y R. Murphy. eds., pp. 92-96. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Lévi-Strauss, Claude

1963a *Totemism*. Boston: Beacon Press. [Trad. cast.: México, F. C. E.]
1963b *Tristes Tropiques*. Nueva York: Atheneum. [Trad. cast.: *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós Ibérica.]

Lewis, Oscar

1961 *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: *Los hijos de Sánchez*. México, Grijalbo.]
1964 *Pedro Martínez: A Mexican Peasant and His Family*. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: México, Joaquín Mortiz.]
1966 *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty-San Juan and New York*. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: México, Joaquín Mortiz.]

Lichtheim, George

1961 *Marxism: An Historical and Critical Study*. Nueva York: Praeger. Lick, John
1983 «Ranked Exchange in Yela (Rossel Island).» En *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J. Leach y E. Leach, eds., pp. 503-528. Cambridge: Cambridge University Press.

Lieberman, Leslie

1987 «Biocultural Consequences of Animáis Versus Plants as Sources of Fats, Proteins, and other Nutrients». En *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, M. Harris y E. Ross, eds., pp. 225-258. Filadelfia: Temple University Press.

Liebow, Elliot

1967 *Tally's Córner: A Study of Negro Street-Corner Men*. Boston: Little, Brown.

Lindenbaum, Shirley

1977 «The Last Course: Nutrition and Anthropology in Asia». En *Nutrition and Anthropology in Action*, Thomas Fitzgerald, ed., pp. 141-155. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
1979 *Kuru Sorcery*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Linton, Ralph

1959 «The Natural History of the Family». En *The family: It's Function and Destiny*, R. Anshen, ed.. pp. 30-52. Nueva York: Harper & Row.

Livingstone, Frank B.

1968 «The Effects of Warfare on the Biology of the Human Species». En *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, M. Fried, M. Harris y R. Murphy, eds. pp. 3-15. Garden City, N. Y.: Doubleday.

1969 «Genetics, Ecology, and the Origins of Incest and Exogamy». *Current Anthropology* 10:45-62.

1981 «Comments on Bixler 1981». *Current Anthropology* 22: 645-656.

Lizot, Jacques

1977 «Population, Resources and Warfare among the Yanomami». *Man* 12:497-517.

1979 «On Food Taboos and Amazon Cultural Ecology». *Current Anthropology* 20:150-151.

Lochlin, J. C, y R. C. Nichols

1976 *Heredity, Environment and Personality*. Austin: University of Texas Press.

Lomax, Alan, ed.

1968 Folksong Style and Culture. Washington, D. C.: *American Association for the Advancement of Science*, Publication 88.

Lomax, Alan, y Conrad Arensberg

1977 «A Worldwide Evolutionary Classification of Cultures by Subsistence Systems». *Current Anthropology* 18:659-708.

London, Miriam, e Ivan London

1979 «China's Victimized Youth». *The New York Times*, 10 de febrero, p. 19.

Lowie, Robert

1920 *Primitive Society*. Nueva York: Boni and Liveright. [Trad. cast: Buenos Aires, Amorrortu.]

1948 (1924). *Primitive Religión*. Nueva York: Liveright. [Trad. cast.: *Religiones primitivas*. Madrid, Alianza Edit]

Lundberg, Ferdinand

1968 *The Rich and the Super Rich*. Nueva York: Lyle Stuart.

Lynn, Richard

1978 «Ethnic and Racial Differences in Intelligence: International Comparisons». En *Human Variation: The Biopsychology of Age, Race, and Sex*, R. T. Osborne, C. Noble y N. Weyl, eds., pp. 261-286. Nueva York: Academic Press.

McAskie, M., y A. M. Clarke

1976 «Parent-Offspring Resemblances in Intelligence: Theories and Evidence». *British Journal of Psychology* 67:243-273.

MacCormack, Carol P.

1982 «Adaptation in Human Fertility and Birth». En *Ethnography of Fertility and Birth*, Carol P. MacCormack, ed., pp. 1-23. Nueva York: Academic Press.

MacDougall, A.

1984 «Gap Between Rich, Poor Is Widening». *Los Angeles Times*, 21 de octubre.

McGrew. W. C.

1977 «Socialization and Object Manipulation of Wild Chimpanzees». En *Primate Bio-Social Development*, Susan Chevalier-Skolinikoff y Frank Poirier, eds., pp. 261-288. Nueva York: Garland.

McGurk, F. C. J.

1975 «Race Differences Twenty Years Later». *Homo* 26:219-239.

MacLeish, Kenneth

1972 «The Tasadays: The Stone Age Cavemen of Mindanao». *National Geographic* 142:219-248.

McNamara, Robert

1984 «Time Bomb or Myth: The Population Problem». Foreign Affairs 62:1107-1131.

MacNeish, Richard

1972 «The Evolution of Community Patterns in The Tehuacán Valley of México, and Speculation about the Cultural Processes». En *Man, Settlement, and Urbanism*, P. J. Ucko, R. Tringham y G. W. Dimbleby, eds., pp. 67-93. Cambridge, Mass.: Schenkman.

1978 *The Science of Archaeology*? Belmont, Calif.: Duxbury Press.

1981 «The Transition to Statehood as Seen from the Mouth of a Cave». En *The Transition to Statehood in the New World*, Grant Jones y Paul Kautz, eds., pp. 123-154. Nueva York: Cambridge University Press

Mair, Lucy

1969 *Witchcraft*. Nueva York: McGraw-Hill. [Trad. cast: Barcelona, Labor.]

Malinowski, Bronislaw

1920 «War and Weapons among the Natives of the Trobriand Islands». *Man* 20:10-12.

1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York: Dutton. [Trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Península.]

1927 *Sex and Repression in Savage Society*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1935 *Coral Gardens and Their Magic* (2 vols.). Londres: Alien & Unwin. [Trad. cast.: Barcelona, Labor.]

Mamdani, Mahmood

1973 *The Myth of Population Control: Family, Caste and Class in an Indian Village*. Nueva York: Monthly Review Press.

Maraño, Lou

1982 «Windigo Psychosis: The Anatomy of an Emic-Etic Confusión». *Current Anthropology* 23:385412.

Marett, Robert R.

1914 *The Threshold of Religión*. Londres: Methuen.

Margolis, Maxine

1984 *Mothers and Such*. Berkeley: University of California Press.

Marshall, Donald

1971 «Sexual Behavior on Mangaia». En *Human Sexual Behavior*, D. Marshall y R. Suggs, eds., pp. 103-162. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Marshall, Mac 1978 *Weekend Warriors: An Interpretation of Drunkenness in Micronesia*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Martin, Paul

1984 «Prehistoric Overkill: The Global Model». En *Quaternary Extinctions: A Prehistoric Revolution*, Paul S. Martin y R. Klein, eds., pp. 354-403. Tucson: The University of Arizona Press.

Marx, Karl

1970 (1859). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Nueva York: International Publishers. [Trad. cast.: *Contribución a la critica de la economía política*. Madrid, A. Corazón.]

Marx, Karl, y F. Engels

1948 (1848). *The Communist Manifesto*. Nueva York: International Publishers. [Trad. cast.: *Manifiesto comunista*. Madrid, Ayuso.]

Masón, Carol

1964 «Natchez Class Structure». *Ethnohistory* 11:120133.

Masón, J. Alden

1957 *The Ancient Civilizations of Perú*. Harmonds-worth, Ing.: Penguin.

Mathews, Mervyn

1978 *Privilege in the Soviet Union: A Study of Élite Life-Styles Under Communism*. Londres: George Alien & Unwin.

Mathur, Hari

1977 *Anthropology in the Development Process*. Nueva Delhi: Vikas.

Mead, Margaret

1949 *Male and Female*, Nueva York: Morrow.

1950 *Sex and Temperament in The Primitive Societies*. Nueva York: Mentor. [Trad. cast.: *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona, Gedisa.]

1970 *Culture and Commitment*. Carden City, N. Y.: Natural History Press. [Trad, cast.: *Cultura y compromiso*. Barcelona, Gedisa.]

Meggitt, Mervyn

1964 «Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New

Guinea». *American Anthropologist* 66:204-224.

Mencher, Joan

1974a «Conflicts and Contradictions in the Green Revolution: The Case of Tamil Nadu». *Economic and Political Weekly* 9:309-323.
1974b «The Gaste System Upside Down: Or, the Not So Mysterious East». *Current Anthropology* 15:469-478.
1978 *Agricultural una Social Structure in Tamil Nadu*. Nueva Delhi: Allied Publishers.

Millet. Kate

1970 *SexualPolitics*. Carden City. N. Y.: Doubleday.

Minge, Wanda

(En prensa). *The Rise of the Cost of Children: Family Economics in Historical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Minge-Kalman, Wanda

1978a «Household Economy during the Peasant-to-Worker Transitionin the Swiss Alps». *Ethnology* 17(2):183-196.
1978b: «The Institutionalization of the European Family: The Institutionalization of “Childhood” as a Market for Family Labor». *Comparative Studies in Society and History* 20:454-468.

Minturn, Leigh, y John T. Hitchcock

1963 «The Rajputs of Khalapur, India». En *Six Cultures Studies of Child Rearing*, B. B. Whiting, ed.. pp. 203-361. Nueva York: Wiley.

Minturn, Leigh, y J. Stashak

1982 «Infanticida as a Terminal Abortion Procedure». *Behavior Science Research* 17:70-90.

Miyadi, D.

1967 «The Differences in Social Behavior among Japanese Macaque Troops». En *Progress in Primatology*, D. Starck, R. Schneider y H. Kuhn, eds. Stuttgart: Gustav Fischer.

Mondlane, Eduardo

1969 *The Struggle for Mozambique*. Baltimore: Penguin.

Mooney, James

1965 (1896). *The Ghost Dance Religión*. Chicago: University of Chicago Press.

Morehouse, Ward, y David Derribo

1985a *The Underbelly of the U. S. Economy: Joblessness and Pauperization of Work in America*. Special Report No. 2 (February). Nueva York: Council on International and Public Affairs.
1985b *The Underbelly of the U. S. Economy: Joblessness and Pauperization of Work in America*. Special Report No. 4 (August). Nueva York: Council on International and Public Affairs.

Morgan, Lewis Henry

1877 *Ancient Society*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston. [Trad. cast: *La sociedad primitiva*. Madrid, Endymion.]

Morren, George

1984 «Warfare in the Highland Fringe of New Guinea: The Case of the Mountain Ok». En *Warfare, Culture and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 169-208. Orlando: Academic Press.

Morris, C.

1976 «Mester Design of the Inca». *Natural History* 85:(10):58-67.

Morris, John, ed.

1974a *Scientific Creationism for Public Schools*. San Diego: Institute for Creation Research.

1974b *The Troubled Waters of Evolution*. San Diego: Creation Life.

1986 «The Paluxy River Mistery». *Impact* 151 :i-iv. El Cajón, Calif.: Institute for Creation Research.

Moskowitz, Breyne

1978 «The Acquisition of Language». *Scientific American* 239(5): 92-108.

Moynihan, Daniel P.

1965 *The Negro Family, the Case for National Action*. Washington, D. C.: U. S. Department of Labor.

Mullings, Leith

1978 «Ethnicity and Stratification in the Urban United States». *Annals of the N. Y. Academy of Science* 318:10-22.

Münzel, Mark

1973 *The Aché Indians: Genocide in Paraguay*. International Work Group for Indigenous Affairs (IW-GIA), 11.

Murdock, George P.

1949 *Social Structure*. Nueva York: Macmillan.

1967 *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pitssburgh Press.

Murphy, Robert

1956 «Matrilocality and Patrilineality in Mundurucu Society». *American Anthropologist* 58:414-434. 1976 «Man's Culture and Woman's Nature». *Annals of the New York Academy of Sciences* 293:15-24.

Murray, Gerald

1984 «The Wood Tree as a Peasant Cash Crop: An Anthropological Strategy for the Domestication of Energy». En *Haiti Today and Tomorrow: An Interdisciplinary Study*. Charles Fost y A. Valdman, eds., pp. 141-160. Lanham, MD: University Press of America.

Nadel, S. F.

1952 «Witchcraft in Four African Societies». *American Anthropologist* 54(1):

18-29.

Nader, Laura

1972 «Up the Anthropologist Perspectives Gained From Studying Up». En *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes, ed., pp. 284-311. Nueva York: Random House.

Nag, Moni

1972 «Sex, Culture, and Human Fertility: India and the United States». *Current Anthropology* 13:231-238.

1983 «The Impact of Sociocultural Factors on Breast-feeding and Social Behavior». En *Determinants of Fertility in Developing Countries* 1:163-198. Nueva York: Academic Press.

Nag, Moni, y N. Kak

1984 «Demographic Transition in the Punjab Village». *Population and Development Review* 10:661-678.

Nag, Moni, y Benjamín White

1978 «An Anthropological Approach to the Study of the Economic Value of Children in Java and Nepal». *Current Anthropology* 19:293-306.

Nardi, Bonnie

1983 «Reply to Harbison's Comments on Nardi's Modes of Explanation in Anthropological Population Theory». *American Anthropologist* 85:662-664.

Naroll, Raoul

1973 «Introducción» a *Main Currents in Anthropology*, R. Naroll y F. Naroll, eds., pp. 1-23. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Nash, Jil

1974 *Matriliny and Modernization: The Nagovisi of South Bougainville*. New Guinea Research Bulletin.

National Research Council

1974 *Agricultural Production Efficiency*. Washington, D. C.: National Academy of Sciences.

NBER (National Bureau of Economic Research)

1979 *Reporter* (Otoño).

Neville, Gwen

1979 «Community Form and Ceremonial Life in Three Regions of Scotland». *American Ethnologist* 6:93 109.

Newcomer, Peter

1977 «Toward a Scientific Treatment of Exploitation: A Critique of Dalton». *American Anthropologist* 79:115-119.

Newman, Philip L.

1965 *Knowing the Gururumba*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Newmeyer, Frederick

1978 «Prescriptive Grammar: A Reappraisal». En *Approaches to Language: Anthropological Issues*, W. C. McCormack y S. A. Wurm, eds., pp. 581-593. La Haya: Mouton.

Nishida, T.

1973 «The Ant-Gathering Behavior by the Use of Tools among Wild Chimpanzees of the Mahali Mountains». *Journal of Human Evolution* 2:357-370.

Norton, Helen

1978 «The Male Supremacist Complex: Discovery or Invention?». *American Anthropologist* 80:665-667.

Nussbaum, Karen

1980 *Race Against Time*. Cleveland: National Association of Office Workers.

Oasa, Edmund

1985 «Farming Systems Research: A Change in Form But Not in Content». *Human Organization* 44:219227.

Odend'hal, Stuart

1972 «Energetics of Indian Cattle in Their Environment». *Journal of Human Ecology* 1:3-22.

Odum, Howard

1971 *Environment, Power and Society*. Nueva York: Wiley.

Oliver, Douglas

1955 *A Salomón Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Onoge, Omafume

1979 «The Counter Revolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology». En *The Politics of Anthropology*, Gerrit Huizer y Bruce Mannheim, eds., pp. 45-66. La Haya: Mouton.

Opler, Morris

1959 «Cultural Differences in Mental Disorders: An Italian and Irish Contrast in the Schizophrenias-U. S. A.» En *Culture and Mental Health*, Morris Opler, ed., pp. 425-442. Nueva York: Atherton. 1968 «The Themal Approach in Cultural Anthropology and Its Application to North Indian Data». *Southwestern Journal of Anthropology* 24:215-227.

Orans, Martin

1968 «Maximizing in Jajmaniland: A Model of Gaste Relations». *American Anthropologist* 70:875-897.

Ortiz de Montellano, B. R.

1978 «Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?». *Science* 200:611-617.
1983 «Counting Skulls: Comments on the Aztec Cannibalism Theory of Harner-Harris». *American Anthropologist* 85:403-406.

Osberg, Lars

1984 *Economic Inequality in the United States*. Nueva York: M. E. Sharpe.

Osborne, R. T.

1978 «Race and Sex Differences in Heritability of Mental Test Performance: A Study of Negroid and Caucasoid Twins». En *Human Variation: The Biopsychology of Age, Race, and Sex*. R. T. Osborne, C. Noble y N. Weyl, eds., pp. 137-169. Nueva York: Academic Press.

Ottenheimer, Martin

1984 «Some Problems and Prospects in Residence and Marriage». *American Anthropologist* 86:351-358.

Otterbein. Keith

1973 «The Anthropology of War». En *The Handbook of Social and Cultural Anthropology*, J. Honigman, ed., pp. 923-958. Chicago: Rand McNally.

Paddock, William, y E. Paddock

1973 *We Don't Know How: An Independent Audit of What They Cali Success in Foreign Assistance*. Ames: Iowa State University Press.

Paolisso, Michael, y Ross Sackett

1982 «Hunting Productivity Among the Yukpa Indians of Venezuela». Comunicación leída en la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington, D. C.

Parker, Seymour, y R. Kleiner

1970 «The Culture of Poverty: An Adjustive Dimensión». *American Anthropologist* 72:516-527.

Parker, Sue

1985 «A Social-Technological Model for the Evolution of Languages». *Current Anthropology* 26:617-639.

Parsons, Talcott

1970 «Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited». En *Social Stratification: Research and Theory* for the 1970's, Edward Laumann, ed., pp. 13-72. Nueva York: Bobbs-Merrill.

Parsons, Anne

1967 «Is the Oedipus Complex Universal?». En *Personalities and Cultures: Readings in Psychological Anthropology*, Robert Hunt, ed., pp. 352-399. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Pasternak, Burton, Carol Ember y Melvin Ember

1976 «On the Conditions Favoring Extended Family Households». *Journal of Anthropological Research* 32(2):109-123.

Pasztory, Esther

1984 «The Function of Art in Mesoamerica». *Archeology*, enero-febrero. pp. 18-25.

Patterson, Orlando

1977 *Ethnic Chauivinism: The Reactionary Impulse*. Nueva York: Stein and Day.

Peckman, Joseph, y B. Okner

1974 *Who Bears the Tax Burden*? Washington, D. C.: The Brookings Institution.

Pellet, Peter

1987 «Problems and Pitfalls in the Assessment of Human Nutritional Status». En *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, M. Harris y E. Ross, eds., pp. 163-179. Filadelfia: Temple University Press.

Pelto, Perttie, y Gretl Pelto

1973 «Ethnography: The Fieldwork Enterprise». En *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, J. Honigman, ed., pp. 241-248. Chicago: Rand McNally.

1976 *The Human Adventure: An Introduction to Anthropology*. Nueva York: Macmillan.

Perlo, Victor

1976 *Economics of Racism U. S. A.: Roots of Black Inequality*. Nueva York: International Press.

Philips, Susan

1980 «Sex Differences and Language». *Annual Review of Anthropology* 9:523-544.

Piddock, Stuart

1965 «The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective». *Southwestern Journal of Anthropology* 21:244-264.

Piggott, Stuart

1966 *Ancient Europe*. Chicago: Aldine.

Pimentel, David, etal.

1973 «Food Production and Energy Crisis». *Science* 182:443-449.

1975 «Energy and Land Constraints in Food Protein Production». *Science* 190:754-761.

Pimentel, D., y M. Pimentel

1985 «Energy Use for Food Processing for Nutrition and Development». *Food and Nutrition Bulletin* 7(2):36-45.

Pitt, David

1976 *The Social Dynamics of Development*. Nueva York: Pergamon.

Piven, Frunces, y R. Cloward

1971 *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*. Nueva York: Random House (Vintage).

Plucknett, D., y N. Smith

1982 «Agricultural Research and Third World Food Production». *Science* 217:215-219.

Podolefsky, Aaron

1984 «Contemporary Warfare in the New Guinea Highlands». *Ethnology* 23:73-87.

Polgar, Steven

1972 «Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective». *Current Anthropology* 13:203-215.

1975 «Population, Evolution, and Theoretical Paradigms». En *Population, Ecology, and Social Evolution*, Steven Polgar, ed., pp. 1-25. La Haya: Mouton.

Porat, Marc

1979 «The Information Economy». Tesis de Ph. D., Stanford University.

Pospisil, Leopold

1963 *The Kapauku Papuans of West New Guinea. Nueva York*: Holt, Rinehart and Winston.

1968 «Law and Order». En *Introduction to Cultural Anthropology*, J. Clifton, ed., pp. 200-224. Boston: Houghton Mifflin.

Post, John

1985 *Food Shortage, Climatic Varibility, and Epidemic Disease in Preindustrial Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

Premack, David

1971 «On the Assessment of Language Competence in the Chimpanzee». En *The Behavior of Nonhuman Primates*, vol. 4, A. M. Schrier y E Stollnitz, eds., pp. 185-228. Nueva York: Academic Press.

1976 *Intelligence in Ape and Man*. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.

Price, Barbara

1979 «Turning States' Evidente: Problems in the Theory of State Formation». En *New Directions in Economy: An Approach from Anthropology*, M. B. Léons y F. Rothstein, eds., pp. 269-306. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Princeton Religious Research Center

1979 *Emerging Trends*. Princeton, N. J.: 1 (marzo).

1980 *Religion in America 1979-1980*. Princeton, N. J.: Princeton Religious Research Institute.

Raj, K. N.

1977 «Poverty, Politics and Development». *Economic and Political Weekly* (Bombay), número anual, febrero, pp. 185-204.

Rambaugh, D. M.

1977 *Language Learning by a chimpanzee: The Lana Project*. Nueva York: Academic Press.

Ramírez, F., y J. Meyer

1980 «Comparative Education: The Social Construction of the Modern

World System». *Annual Review of Sociology* 6:369-399.

Rappaport, Roy

1971a «Ritual, Sanctity, and Cybernetics». *American Anthropologist* 73:59-76.
1971b «The Sacred in Human Evolutions». En *Explorations in Anthropology*, Morton Fried, ed., pp. 403420. Nueva York: Crowell.
1984 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a Papua New Guinea People*, 2.a ed. New Haven, Conn.: Yale University Press. (Trad. cast.: *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo*. Madrid, Siglo XXI)

Rasmussen, Knud

1929 *The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the 5th Thule Expedition, 1921-1924, vol. 7, n.º 1. Traducción de W. Worster, Copenhague: Glydendal.

Rein, Martin, y Lee Rainwater

1977 «How Large Is the Welfare Class?». *Change*, septiembre-octubre, pp. 20-23.

Renfrew, Collin

1973 *Befare Civilization: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Nueva York: Knopf.

Rhoades, Robert

1984 *Breaking New Ground: Agricultural Anthropology*. Lima, Perú: International Potato Center.

Ribeiro, Darcy

1971 *The Americans and Civilization*. Nueva York: Dutton. Richards, Paul
1973 «The Tropical Rain Forest». *Scientific American* 229:58-68.

Rifkind, Jeremy, y Ted Howard

1979 *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity*. Nueva York: Putman.

Roach, Jack L., L. Gross y O. R. Gursslin, eds.

1969 *Social Stratification in the United States*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Roberts, Paul

1964 *English Syntax*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Roberts, Ron, y D. Brintnall

1982 *Reinventing Inequality*. Boston: Schenkman.

Roheim, Geza

1950 *Psychoanalysis and Anthropology*. Nueva York: International University Press. [Trad. cast.: Buenos Aires, Troquel.]

Rohner, Ronald

1969 *The Ethnography of Franz Boas*. Chicago: University of Chicago Press.

Rohrlich-Leavitt, Ruby

1977 «Women in Transition: Crete and Sumer». En *Becoming Visible:*

Women in European History, Renate Bridenthal y C. Koonz, eds., pp. 38-59. Boston: Houghton Mifflin.

Roper, Marilyn K.

1969 «A Survey of the Evidente for Intrahuman Killing in the Pleistocene». *Current Anthropology* 10:427459.

1975 «Evidence of Warfare in the Near East from 10,000 to 4,300 B. C.» En *War: Its Causes and Correlates*, W. Nettleship, R. D. Givensy A. Nettleship, eds., pp. 299-340. La Haya: Mouton.

Rosaldo, Michelle, y Louise Lamphere, eds.

1974 *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. Ross, Eric

1978 «Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation of Animáis in Amazon Cultural Ecology». *Current Anthropology* 19:1-36.

1979 «Reply to Lizot». *Current Anthropology* 20:151155.

Ross, Jane

1984 «Effects of Contact on Revenge Hostilities Among Achuará Jíbaro». En *Warfare, Culture, and Environment*, Brian Ferguson, ed., pp. 83-109. Orlando: Academic Press.

Ross, Ruth, y G. Benson

1979 «Criminal Justice from East to West». *Crime and Delinquency* 25:76-86.

Roszak, Theodore

1975 *Unfinished Animal: The Aquarian Frontierand the Evolution of Consciousness*. Nueva York: Harper & Row.

Rubín, Vera, y Lambros Comitas

1975 *Ganja In Jamaica: A Medical Anthropological Study of Chronic Marihuana Use*. La Haya: Mouton.

Ruyle, Eugene E.

1973 «Slavery, Surplus, and Stratification on the Northwest Coast: The Ethnoenergetics of a Incipient Stratification System». *Current Anthropology* 14:603-631.

1975 «Mode of Production and Mode of Exploitation: The Mechanical and the Dialectical». *Dialectical Anthropology* 1:7-23.

Sachs, Bernice

1985 *Vital Speeches of the Day* 50(4):757-762.

Sacks, Karen B.

1971 «Economic Bases of Sexual Equality: A Comparative Study of Four African Societies». Tesis de Ph. D., University of Michigan.

Safa, Helen I.

1967 *An Analysis of Upward Mobility in Lower Income Families: A Comparison of Family and Community Life among American Negro and Puerto Rican Poor*. Syracuse, N. Y.: Youth Development Center.

1968 «The Case for Negro Separatism: The Crisis of Identity in the Black Community». *Urban Affairs Quarterly* 4A5-63.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine. [Trad. cast: *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.]

1978 «Culture as Protein and Profit». *The New York Review of Books*, 23 de noviembre, pp. 45-53.

Salzman, Philip, ed.

1971 «Comparative Studies of Nomadism and Pastoralism». *Anthropological Quarterly* 44(3):104-210.

Sanday, Peggy

1973 «Toward a Theory of the Status of Women». *American Anthropologist* 75:1682-1700.

1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Nueva York: Cambridge University Press.

Sanjek, Roger

1972 «Ghanian Networks: An Analysis of Interethnic Relations in Urban Situations». Tesis de Ph. D., Columbia University.

1977 «Cognitive Maps of the Ethnic Domain in Urban Ghana: Reflections on Variability and Change». *American Ethnologist* 4:603-622.

Sapir, Edward

1921 Language. Nueva York: Harcourt Bruce. [Trad. cast.: El lenguaje. México, F. C. E.]

Scarr-Salapatek, S.

1971a «Unknowns in the I. Q. Equation». *Science* 174:1223-1228.

1971b «Race, Social Class, and I. Q.» *Science* 174:12851295.

Scheffer. Harold

1973 «Kinship, Descent, and Alliance». En *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, J. Honigman, ed., pp. 747-793. Chicago: RandMcNally.

Scheper-Hughes, Nancy

1984 «Infant Mortality and Infant Care: Cultural and Economic Constraints on Nurturing in Northeast Brazil». *Social Science and Medicine* 19(5):535-546.

Schermerhorn, R. A.

1970 *Comparative Ethnic Relations*. Nueva York: Random House.

Schlegel, Alice

1972 *Male Dominante and Femóle Autonomy*. New Haven, Conn.: Human Realtions Área Files.

Schlegel, Alice, y H. Barry

1979 «Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code». *Ethnology* 18:199-210.

Scoditti, G.

1983 «Kula on Kitava». En *The Kula: New Perspectives in Massim Exchange*, J. Leach y E. Leach, eds., pp. 249-273. Nueva York: Cambridge University Press.

Scott, Eugenie

1984 «Anthropology and "Scientific Creationism"». Washington, D. C.: American Anthropological Association.

Scrimshaw, Nevin

1977 «Through a Glass Darkly: Discerning the Practical Implications of Human Dietary Protein-Energy Interrelationships». *Nutrition Reviews* 35:321-337.

Scrimshaw, Susan

1983 «Infanticida as Deliberate Fertility Control». En *Determinants of Fertility in Developing Countries: Fertility Regulation and Institutional Influences*, R. Bulatao y R. Lee, eds., vol. 2, pp. 245-266. Nueva York: Academic Press.

Service, Elman R.

1975 *Origins of the State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. Nueva York: Norton. [Trad. cast.: *Los orígenes del Estado y de la civilización*. Madrid, Alianza Edit.]

1978 «Classical and Modern Theories of the Origin of Government». En *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, R. Cohén y E. Service, eds., pp. 21-34. Filadelfia: ISHI.

Sexton, Lorraine

1973 «Sexual Interaction and Population Pressure in Highland New Guinea». Comunicación presentada en la 72.a reunión anual de la American Anthropological Association, Nueva Orleans.

Shabecoff, Philip

1977 «Why Blacks Still Don't Have Jobs». *The New York Times*, 11 de septiembre, sec. 4, p. 4.

Shanahan, Eileen

1985 «Measuring the Service Economy». *The New York Times dominical*, 27 de octubre, p. 4.

Sharff, Jagna

1980 *Life on Dolittle Street: How Poor People Purchase Immortality*. Final Report. Hispanic Study Project N. 9. Department of Anthropology, Columbia University.

1981 «Free Enterprise and the Ghetto Family». *Psychology Today*, marzo.

Shepher, J.

1971 «Mate Selection among Second Generation Kibbutz Adolescents and Adults». *Archives of Sexual Behavior* 1:293-307.

Short, Richard

1984 «On Placing the Child Before Marriage, Reply to Birdsell». *Population and Development Review* 9:124-135.

Shostak, Marjorie

1981 *Nisa, The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Shuey, Audrey M.

1966 *The Testing of Negro Intelligence*. New York: Social Science Press.

Silk, Leonard

1985 «The Peril Behind the Takeover Boom». *The New York Times*, 29 de diciembre, sec. 3, p. 1.

Silverstein, Michael

1972 «Linguistic Theory: Syntax, Semantics, Pragmática». *Annual Review of Anthropology* 3:349382.

Simoons, Frederich

1979 «Questions in the Sacred Cow Controversy». *Current Anthropology* 20:467-493.

Simpson, George, y J. M. Yinger

1962 *Racial and Cultural Minorities*, 2.a ed. Nueva York: Harper &Row.

Smith, C. T.

1970 «Depopulation of the Central Andes in the lóth-Century». *Current Anthropology* 11:453-460.

Smith, David

1974 *Who Rules the Universities? A Essay in Class Analysis*. Nueva York: Monthly Review Press.

Smith, E. A.

1983 «Anthropological Applications of Optimal Foraging Theory: A Critical Review». *Current Anthropology* 24:625-651.

Smith, J. S. Franklin, y D. Wion

1973 *The Distribution of Financial Assets*. Washington, D. C.: The Urban Institute.

Smith, M. G.

1966 «A Survey of West Indian Family Studies». En *Man, Settlement, and Urbanism: West Indian Perspectives*, L. Cemitas y D. Lowenthal, eds., pp. 365-408. Carden City, N. Y.: Anchor Books, 1973. 1968 «Secondary Marriage among Kadera and Kagoro». En *Marriage, Family, and Residence*, P. Bohannan y J. Middleton, eds., pp. 109-130. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Smith, Ragmond T.

1973 «The Matrifcal Family». En *The Character of Kinship*, Jack Goody, ed.,

pp. 121-144. Londres: Cambridge University Press.

Solzhenitsyn, Alexander

1974 *Gulag Archipelago*. Nueva York: Harper & Row.

Sorenson, Richard

1972 «Socio-Ecological Change among the Foré of New Guinea». *Current Anthropology* 13:349-383.

Sorenson, Richard, y P. E. Kenmore

1974 «Proto-Agricultural Movement in the Eastern Highlands of New Guinea». *Current Anthropology* 15:67-72.

Soustelle, Jacques

1970 *Daily Liffe of Aztecs*. Stanford: Stanford University Press. [Trad. cast: México, F. C. E.]

Southworth, Franklin

1974 «Linguistic Masks For Power: Some Relationships Between Semantic and Social Change». *Journal of Anthropological Linguistics* 16:177191.

Speck, Frank

1915 «The Family Hunting Band as the Basis of the Algonkian Social Organization». *American Anthropologist* 17:289-305.

Spencer, Baldwin, y F. J. Guien

1968 (1899). *The Native Tribes of Central Australia*. Nueva York: Dover.

Spencer, P.

1965 *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*. Berkeley: University of California Press.

Spengler, Joseph

1974 *Population Change, Modernization, and Welfare*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Spicer, Edward

1954 *Potami: A Yuqui Village in Sonora*. Memoir 77, American Anthropological Association.

Spiro, Melford

1954 «Is the Family Universal?». *American Anthropologist* 56:839-846.
1982 *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.

Spuhler, James

1985 «Anthropology, Evolution, and Scientific Creationism». *Annual Review of Anthropology* 14:103133.

Srinivas, M. N.

1955 «The Social System of a Mysore Village». En *Village India: Studies in the Little Community*, M. Marriott, ed., pp. 1-35. Memoir 83, American Anthropological Association.

Stack, Carol

1974 *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. Nueva York: Harper & Row.

Steadman, Lyle, y C. Merbs

1982 «Kuru: Early Letters and Field-Notes from the Collection of D. Carleton Gajdusek». *American Anthropologist* 84:611-627.

Stein, Howard, y R. F. HUÍ

1977 *The Ethnic Imperative: Examining the New White Ethnic Movement*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Stern, Curt

1973 *Principies of Human Genetics*, 3.a ed. San Francisco: Freeman.

Stewart, Omer C.

1948 *Ute Peyotism*. University of Colorado Studies, Series in Anthropology, núm. 1. Boulder: University of Colorado Press.
1968 «Lorenz/Margolin on the Ute». En *Man and Agression*, M. F. Ashley Montagu, ed., pp. 103-110. Nueva York: Oxford University Press.

Street, John

1969 «An Evaluation of the Concept of Carrying Capacity». Professional Geographer 21(2). 104-107.

Sturtevant, Edgar H.

1964 *An Introduction to Linguistic Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Sugimoto, Y., y R- Mover

1983 *Japanese Society: A Study in Social Reconstruction*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Sugiyama, Yukimaru

1969 «Social Behavior of Chimpanzees in the Budongo Forest, Uganda». *Primates* 10:197-225.

Susser, Ida

1982 *Norman Street*. Nueva York: Oxford University Press.

Suttles, Wayne

1960 «Affinal Ties, Subsistente, and Prestige among the Coast Salish». *American Anthropologist* 62:296305.

Swanson, Guy E.

1960 *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tanner J. M.

1968 «Earlier Maturation in Man». *Scientific American* 218(1): 21-27.

Tanner, Nancy

1974 «Matrifocality in Indonesia and África and among Black Americans». En *Woman, Culture and Society*, M. Rosaldo y L. Lamphere, eds., pp. 129-

156. Stanford: Stanford University Press.

Tapia, Andrés de

1971 «Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México». En *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. 2, J. G. Icazbalceta ed., pp. 554-594, Nendeln/ Liechtenstein: Kaus Reprint.

Taylor, Paul

1985 «Notice Regarding the Motion Picture, "Footprints in Stone"». Mesa, Ariz.: Films for Christ Association.

Tax, Sol

1953 *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

Tefft, Stanton

1975 «Warfare Regulation: A Cross-Cultural Test of Hypotheses». En *War: Its Causes and Correlations*. M. Nettleship, R. D. Givens y A. Nettleship, eds., pp. 693-712. La Haya: Mouton.

Terrace, Herbert

1979 «Is Problem Solving Language?». *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 31:161-175.

Thorndike, R. I.

1968 «Intelligence and Intelligence Testing». *International Encyclopedia of the Social Sciences* 7:421429.

Tilakaratne, M. W.

1978 «Economic Change, Social Differentiation, and Fertility: Aluthgana». En *Population and Development: High and Low Fertility in Poorer Countries*, G. Hawthorn, ed., pp. 186-197. Londres: Frank Cass.

Trigger, Bruce

1978 «Iroquois Matriliny». Pennsylvania *Archeologist* 48:55-65.

Trussell, James, y Anne Pebly

1984 «The Potential Impact of Changes in Fertility on Infant, Child, and Maternal Mortality». *Studies in Family Planning* 15:267-280.

Turner, Víctor W.

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. (Trad. cast.: *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI)

Tylor, Edward B.

1871 *Primitive Culture*. Londres: J. Murray.

Ucko, Peter J., y A. Rosenfeld

1967 *Paleolithic Cave Art*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

Underwood, Barbara, y Betty Underwood

1979 *Hostage to Heaven*. Nueva York: Clarkson W. Potter.

U. S. National Criminal Justice Information and Statistics

Service

1978 *Myths and Realities about Crime*. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.

U. S. Senate Committee on Governmental Affairs

1978 *Voting Rights in Major Corporations*. 95th Congress, Ist Session. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.

Vaidyanathan, A., N. Nair y M. Harris

1982 «Bovina Sex and Age Ratios in India». *Current Anthropology* 23.

Vaillant, George C.

1966 (1941). *The Aztecs of México*. Baltimore: Penguin. [Trad. cast.: México, F. C. E.]

Valentine, Charles

1970 *Culture and Poverty: Critique and Counter proposals*. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. cast.: Buenos Aires, Amorrortu.]

Van den Berghe, P.

1980 «Roy al Incest and Inclusive Fitness». *American Ethnologist* 7:300-317.

Verdón, Michael

1982 «Where Have All The Lineages Gone? Cattle and Descent Among the Nuer». *American Anthropologist* 84:566-579.

Vickers, William

1980 «An Analysis of Amazonian Hunting Yields as a Function of Settlement Age». En *Working Papers on South American Indians*, núm. 2, Primavera, Raymond H. Hames, ed., pp. 7-30. Bennington: Bennington College Press.

Villa, Paola, *et al.*

1986 «Cannibalism in the Neolithic». *Science* 233:431437.

Wadel, Cato

1973 *Now, Who's Fault Is That?: The Struggk for Self-Esteem in the Face of Chronic Unemployment*. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

Wagley, Charles

1943 «Tapirapé Shamanism». Boletim do Museu Nacional (Río de Janeiro). *Antropología* 3:1-94.

1977 *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nueva York: Columbia University Press.

Wagley, Charles, y M. Harris

1958 *Minorities in the New World*. Nueva York: Columbia University Press.

Walker, Deward

1972 *The Emergent Native Americans*. Boston: Little, Brown.

Walker, Malcom, y Jim Hanson

1978 «The Voluntary Associations of Villalta». *Human Organization* 37:64-

68.

Wallace, Anthony F. C.

1952 *The Modal Personality Structure of the Tuscarora Indians, as Revealed by the Rorschach Test*. Bulletin 150, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.
1966 *Religión: An Anthropological View*. Nueva York: Random House.
1970 *Culture and Personality*, 2.a ed. Nueva York: Random House. [Trad. cast.: Buenos Aires, Paidós.]
1972 «Mental Illness, Biology and Culture». En *Psychological Anthropology*, Francis Hsu, ed., pp. 363-402. Cambridge: Shankman.

Wallis, Roy

1977 *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. Nueva York: Columbia University Press.

Warner, W. Lloyd, ed.

1963 *Yankee City*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Warner, W. Lloyd, M. Meeker y K. Ellis

1949 *Social Class in America: A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status*. Chicago: Chicago Research Association.

Watson, James

1977 «Pigs, Fodder, and the Jones Effect in Postipomean New Guinea». *Ethnology* 16:57-70.

Wax, Murray, S. Diamond y F. O. Gearing

1971 *Anthropological Perspectives on Education*. Nueva York: Basic Books.

Weidman, Helen

1983 «Research, Service and Training Aspects of Clinical Anthropology». En *Clinical Anthropology*, D. Shimkin y P. Golde, eds., pp. 119-153. Washington, D. C.: University Press of America.

Weiles, Chris

1978 «The Eclipse of Sun Myung Moon». En *Science, Sin and Scholarship*, Irving Horowitz, ed., pp. 243258. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Weiner, Annette

1976 *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.

Weisman, Steven

1978 «City Constructs Statistical Pro file in Looting Cases». *The New York Times*, 14 de agosto, p. 1.

Weisner, Thomas, y Ronald Gilmore

1977 «My Brother's Keeper: Child and Sibling Caretaking». *Current Anthropology* 18:169-190.

Weiss, Gerald

1977a «The Problem of Development in the Non-Western World».

American Anthropologist 79:887-893.
1977b «Rhetoric in Campa Narrative». *Journal of Latín American Lore* 3:169-182.

Weitzman, Lenore

1985 *The Divorce Revolution: Consequences for Women and Children in America*. Nueva York: Free Press.

Werge, R.

1979 «Potato Processing in the Central Highlands of Perú». *Ecology of Food and Nutrition* 7:229-234.

Werner, Dennis

1979 «A Cross-Cultural Perspective on Theory and Research on Male Homosexuality». *Journal of Homosexuality* 4:345-362.

West, James

1945 *Plainville, U. S. A.* Nueva York: Columbia University Press. Westoff, Charles
1978 «Marriage and Fertility in the Developed Countries». *Scientific American* 239(6): 51-57.

White, Benjamín

1976 «Production and Reproduction in a Javanese Village». Tesis de Ph. D., Columbia University.
1983 «Agricultural Innovation and Its Critics: Twenty Years after Clifford Geertz». Institute of Social Studies Working Papers, Series No. 6., La Haya.

White, Douglas, etal.

1977 «Entailment Theory and Method: A Cross-Cultural Analysis of the Sexual División of Labor». *Behavior Science Research* 12: 1-24.

White, Leslie

1949 *The Science of Culture*. Nueva York: Grove Press.

Whiting, John M.

1969 «Effects of Climate on Certain Cultural Practices». En *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, A. P. Vayda, ed., pp. 416-455. Carden City, N. Y.: Natural History Press.

Whiting, John, y Beatrice Whiting

1978 «Strategy for Psyshocultural Research». En *The Making of Psychological Anthropology*, George Spindler, ed., pp. 41-61. Berkeley: University of California Press.

Whorf, Benjamín

1956 *Language, Thought and Reality*. Nueva York: Wiley. [Trad. cast.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, Barral.]

Willigen, John van

1986 *Applied Anthropology: An Introduction*. South Hadley, Mass.: Bergin and Gawey.

Wilmsen, Edwin

1979 «Diet and Fertility among Kalahari Bushmen». *Working Paper* 14. African Studies Center, Boston University.

1982 «Biological Variables in Forager Fertility Performance: A Critique of Bongaarts Model». *Working Paper* 60. African Studies Center, Boston University.

Wilson, E. O.

1975 *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Trad. cast.: Sociobiología. Madrid, Aguilar.]

1977 «Biology and the Social Sciences». *Daedalus* 106(4): 127-140.

1978 *Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Trad. cast.: *Sobre la naturaleza humana*. México F. C. E.]

Wilson, Monica

1963 *Good Company: A Study of Nyakyusa Age-Villages*. Boston: Little, Brown.

Witowski, Stanley, y Cecil A. Brown

1978 «Lexical Universals». *Annual Review of Anthropology* 7: 427-451.

1985 «Climate, Clothing, and Body-Part Nomenclature». *Ethnology* 24:197-214.

Wittfogel, Karl A.

1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1960 «A Stronger Oriental Despotism». *China Quarterly*, enero-marzo, pp. 32 y ss.

1979 Introducción a la 2.a edición inglesa de *Oriental Despotism*.

Wolf. Arthur P.

1968 «Adopt a Daughter-in-Law, Marry a Sister: A Chinese Solution to the Problem of the Incest Taboo». *American Anthropologist* 70:864-874.

Wolf. A., y C. S. Haung

1980 *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*. Stanford: Stanford University Press.

Wolf. Eric R.

1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. [Trad. cast: *Los campesinos*. Barcelona, Labor.]

1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper & Row. (Trad. cast.: Madrid, Siglo XXI)

Wood, Corinne

1975 «New Evidente for the Late Introduction of Malaria into the New World». *Current Anthropology* 16:93-104.

Worsley, Peter

1968 *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo». Cults in Melanesia*. Nueva York: Schocken. (Trad. cast.: *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «largo» en Melanesia*. Madrid, Siglo XXI)

Yerkes, Robert

1921 *Psychological Examining in the United States Army*. National Academy of Science Memoirs No. 15. Washington, D. C.: National Academy of Science.

CRÉDITOS

- Cuadro 2.1 Eugenie C. Scott. Reproducido con permiso de la Asociación Antropológica Americana de «Antropology and “Scientific Creationism”», 1984.
- Cuadro 16.1 De «Measuring the Service Economy», Eileen Shanahan. The New York Times Sunday, octubre 27, 1985, p. 4. Copyright © 1985 por The New York Times Company. Reimpreso con permiso.
- Cuadro 16.2 De «Women on Womanhood», The New York Times, diciembre 4, 1983. Copyright © 1983 por The New York Times Company. Reimpreso con permiso.



MARVIN HARRIS. (Brooklyn 18 de agosto de 1927 – Gainesville (Florida) 25 de octubre de 2001).

En la Universidad de Columbia obtuvo su licenciatura en letras en 1949 y su doctorado en 1953. Fue profesor de Antropología en la Universidad de Columbia de 1951 a 1981 y después en la de Florida hasta su retiro en abril de 2000.

Realizó trabajo de campo en Brasil, Ecuador, Mozambique e India. Expuso sus teorías científicas del *determinismo tecnológico y tecnoeconómico* en libros como *El desarrollo de la teoría antropológica*, una historia de las teorías de la cultura, que llegó a ser libro de texto de la disciplina. Fue el principal representante y formulador de la *teoría del materialismo cultural*, que sostiene que la investigación antropológica ha de centrase prioritariamente en el estudios de las condiciones materiales de la vida sociocultural. Dijo que el canibalismo de algunas culturas como consecuencia de la falta de proteínas de sus agriculturas. Analizó minuciosamente las vivencias de las pocas tribus que es

posible encontrar aún hoy día, en pleno neolítico, Marvin Harris extrapola cuidadosamente las costumbres de estas, intentando interpretar de ese modo los hallazgos arqueológicos.

Obras

- *Minas Velhas: A Study of Urbanism in the Mountains of Eastern Brazil*, tesis doctoral leída en la Universidad de Columbia, Ann Arbor, University Microfilm International, Doctoral Dissertation (1953)
- *Portugal's African «wards»: a first-hand report on labor and education in Moçambique* (1958)
- *Raza y trabajo en América* (1964)
- The nature of cultural things (1964)
- *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura* (1968)
- *Introducción a la antropología general* (1971)
- *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura* (1974)
- *Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas* (1977)
- *El materialismo cultural* (1979)
- *La cultura norteamericana contemporánea: una visión antropológica* (1981)
- *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura* (1985)
- *Muerte, sexo y fecundidad: la regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo* (1987)
- *Food and Evolution: Towards a Theory of Human Food Habits*(1987)
- *Nuestra especie* (1990)
- *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna* (1998)
- *Cultural anthropology* (2006)

Notas

[1] Véase Bibliografía para una explicación del sistema de citas usado en este libro. <<

[2] Mesoamérica es México más América Central.<<

[3] Ejemplos equivalentes en castellano:

«in» → «insano», «im» → «imberbe»; «i» → «iletrado», pertenecen a un morfema que significa no. *(N. del T.)*<<

[4] Morfemas libres: «eh», «sal», «pon».

Morfemas asociados: los de participios /ado/, /ido/. *(N. del T.)*<<

[5] También en castellano. *(N. del T.)* <<

[6] En castellano existen dos alomorfos para marcar el plural: /-s/, /-es/. *(N. del T.)* <<

[7] «La carne y la grasa son apetecidas por los leones», «los leones apetecen la carne y la grasa», «los leones apetecen la carne y los leones apetecen la grasa». *(N. del T.)*<<

[8] *En cuanto te mueres tu espíritu te deja. (¿Y dónde va el espíritu?). Bueno, pues, depende. (¿De qué?). Pues ya sabes lo que dicen algunos, que si eres bueno y estúpido vas al cielo, pero si eres malo, tu espíritu va al infierno. ¡Qué mierda! Bueno o malo, tu espíritu se va al infierno de todas formas. (¿Por qué?). Que ¿por qué?, ¡yo te diré por qué! Pues mira, nadie sabe lo que es un dios. ¡Te enteras! Quiero decir que yo he visto dioses negros, rosas, blancos, de todos los colores, y*

nadie sabe lo que de verdad es un dios. Y cuando te dicen que si eres bueno vas al cielo: ¡nada, tío! Es una pasada. ¡Que tú no vas a ningún cielo, tío! Porque no hay ningún cielo al que puedas ir (Labov, 1972a: 214-215). *(N. del T.)*<<

[9] En ese año, en que él [Harold] era rey, partió con una flota contra William: y mientras tanto el conde Tosti llegó a Humber con sesenta barcos. El conde Edwin llegó con un ejército de tierra y le expulsó; y luego los marineros le abandonaron [a Tosti], y partió a Escocia con doce barquitas, y Harald, el rey noruego, salió a su encuentro con trescientos barcos, y Tosti se rindió. Y ellos contaron al rey Harold lo que se había hecho y había sucedido allí, y él vino con un gran ejército de ingleses y se enfrentó a él [al rey noruego] en el Puente de Starnford y le mató a él y al conde Tosti, y valientemente venció a todo el ejército. <<

[10] El signo! designa un sonido especial llamado chasquido <<

[11] Medida de capacidad utilizada en Estados Unidos, que se aplica a granos y sólidos disgregados; equivale a 35,23 litros. *(N. del T.)*<<

[12] Son estimaciones a la baja. El tiempo que muchos americanos de hoy día dedican a cada actividad podría ser el doble (véase Gross, 1984, para una revisión comprensiva de los estudios de distribución del tiempo). <<

[13] Término de parentesco empleado para designar a los hermanos carnales —hijos de un mismo padre y una misma madre— de uno u otro sexo (del latín germanus, elipsis de *frater germanus*, hermano verdadero). *(N. del T.)*. <<

[14] Los antropólogos sociales británicos restringen el término «filiación» [*descent*] a las relaciones que se extienden más allá de dos generaciones, y emplean el término

«descendencia» [*filiation*] para designar las relaciones de filiación dentro de la familia nuclear (Fortes, 1969). <<

[15] Los antropólogos emplean el término ego para designar el «yo» desde cuyo punto de vista se trazan las relaciones de parentesco. A veces resulta necesario especificar si la persona de referencia es un ego masculino o femenino. <<

[16] Término de origen irlandés de significado parecido al del *clan* escocés. *(N. del T.)* <<

[17] Si los grupos de filiación patrilineal-patrilocal practican el matrimonio matrilateral de primos cruzados, incluirán tías paternas del ego masculino. Pero estas mujeres no constituyen el «núcleo» residencial de la unidad doméstica, ya que son ellas y no sus maridos quienes salen de su domicilio natal para residir con su esposo. (Esto es contrario a lo que dice Ottenheimer, 1984.)<<

[18] Una hacienda es una granja muy extensa en la que se cultivan distintos tipos de cosechas y en la que trabajan campesinos que residen en la misma.<<

[19] Medida de capacidad utilizada en Estados Unidos, que se aplica a granos y sólidos disgregados; equivale a 35.231 litros. *(N. del T.)* <<

[20] La explicación más común de la pobreza de los negros continúa siendo su inferioridad racial. Esta explicación se discute en el Apéndice, (*Determinismo racial*). <<

ÍNDICE